هذا

هو الكتاب المستطاب الموسوم

بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد

تصنيف محفوف بالعجائب وتاليف مشحون بالغرائب كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام لم تظفر بمثله علماء الاعصار ولم تر ايات بشبهه الفضلاء في القرون والادوار وهو من مؤلفات العالم الرباني والكامل الصمداني علامة العلماء محقق مدقق فقيه محدث متكلم ماهر الطراز في الفنون والعلوم العقليات والنقليات شمس الفقهاء والمجتهدين رئيس المحققين المدققين من الاولين والاخرين اية الله في العالمين الشيخ العلامة جمال الدين ابو منصور الحسن بن

يوسف بن علي المطهر الحلي المشتهر بالعلامة

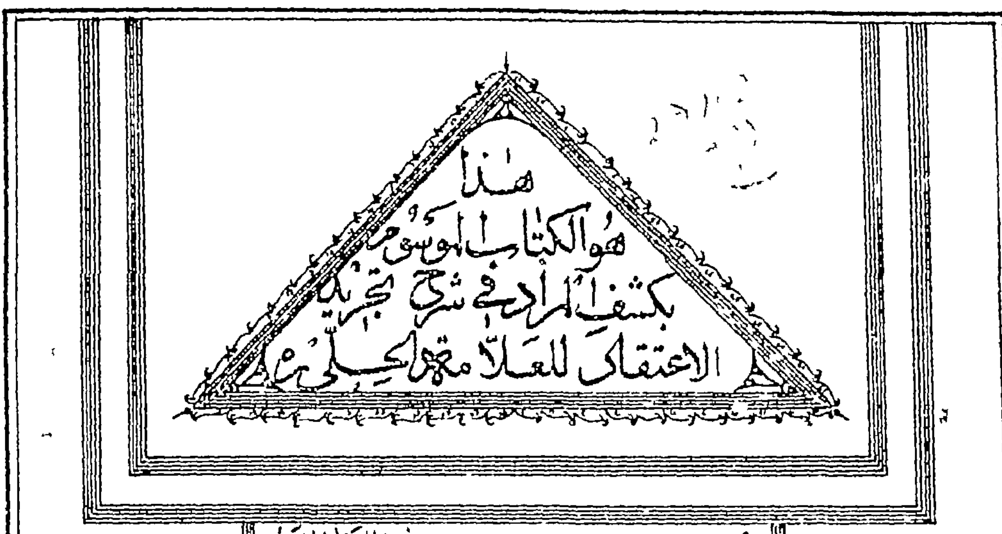
ضاعف الله قدره واعظم في الاسلام اجره ولما كان هذا الكتاب قليل الحصول بل عسير الوصول ايت ان اشتهاره اقرب الى الصواب علمت ان انتشاره يوجب عظيم الثواب سعيت في طبعه مقدما له على جميع اموري وبذلت وسعي في تصحيحه حسب مقدوري واسئل الله تعالى ان يجعل ذلك لي ولمن استفاد منه ذخيرا مديدا وانا العبد المفتقر الى الله الغني الوفي الملي

اقل ابناء العلماء آل رشيد الحاج شيخ علي المحلاتي الحائري

في سنة ١٣١٠ هجري

DUTTPRASAD PRESS TANDELSTREET BOMBAY.

بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه محمد المصطفى وعلى اكرم احبائه فانى مجيب الى ماسئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى اعتقادى عليه وسميته بتجريد الاعتقاد والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شانه الواضح برهانه العام احسانه الذى ايد العباد بمعرفته وهديهم الى محجته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلد ويخلصوا من العقاب الاليم السرمد وصلى الله على اكمل نفس انسانية واطيب طينة عنصرية محمد المصطفى وعلى عترته الابرار وذريته الاخيار وسلم تسليما فان كمال الانسان انما هو بحصول المعارف الالهية وادراك الكمالات الربانية اذ بصفة العلم يمتاز عن غيره من الحيوانات ويفضل على الجمادات ولا معلوم اكمل من واجب الوجود تعم والعلم به اكمل من كل مقصود وانما يتم بعلم الكلام فانه المتكفل بحصول هذا المرام فوجب على كل مكلف من اشخاص الناس الاجتهاد فى ازالة الالتباس بالنظر الصحيح فى البراهين وطلب الحق باليقين ووجب على كل عارف من العلماء ارشاد المتعلمين وتسليك الناظرين وقد كنا صرفنا مدة من العمر فى وضع كتب متعددة فى هذه العلوم الجليلة واحراز هذه الفضيلة والارجحية وفقنا الله تعالى الاستفادة من مولانا الافضل العالم الاكمل نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسى قدس الله روحه الزكية فى العلوم الالهية والمعارف العقلية وجدناه راكبا نهج التحقيق سالكا جدد التدقيق معرضا عن سبيل المغالطة تاركا طريق المعاندة اتبعنا مطارح اقدامه فى نقضه وابرامه ولما عرج الى جوار الرحمن ونزل ساحة الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه اقصى المرام وجمع جل مسائل الكلام على ابلغ نظام كما ذكر فى خطبته واشار فى ديباجته الا انه اوجز الفاظه فى الغاية وبلغ فى ايراد المعانى الى طرفى النهاية حتى كل عن ادراكه المحصلون وعجز عن فهم معانيه الطالبون فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد موضحا لما استبهم من معضلاته وكاشفا عن

طرفى

مشكلاته

مشكلاته راجيا من الله تعالى جزيل الثواب وحسن المآب انه اكرم المسئولين وعليه نتوكل وبه نستعين

قال بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه محمد المصطفى وعلى اكرم احبائه فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي اعتمادي عليه وسميته بتجريد الاعتقاد والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد ورتبته على ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة وفيه فصول الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر اقول في هذا الفصل مسائل مهمة جليلة وهذه اولها وهي ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما واعلم ان جماعة من المتكلمين والحكماء حدوا الوجود والعدم اما المتكلمون فقالوا الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين والحكماء قالوا الموجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه والمعدوم هو الذي لا يمكن ان يخبر عنه الى غير ذلك من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود كلها باطلة لاشتمالها على الدور فان الثابت مرادف للموجود والمنفي للمعدوم ولفظة الذي انما يشار بها الى متحقق ثابت فيؤخذ الوجود في حد نفسه قال بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود اقول لما ابطل تحديد الوجود والعدم اشار الى وجه الاعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلمين وتحديدهم له فقال انهم ارادوا بذلك تعريف لفظة الوجود ومثل هذا التعريف شايع في المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ اوضح منه وان لم يستفد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد وانما كان كذلك لانه لا شيء اعرف من الوجود اذ لا معنى اعم منه

قال والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركيب الوجود مع فرضه وابطال الرسم باطل اقول ذكر فخر الدين في ابطال تعريف الوجود وجهين والمصنف لم يرتضهما ونحن نقررهما ونذكر ما يمكن ان يكون وجه الخلل فيهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم بديهي اذ كل عاقل على الاطلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه والتصديق موقوف على التصور وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فيكون تصور الوجود والعدم بديهيا الثاني ان تعريف الوجود لا يجوز ان يكون بنفسه والا دار ولا باجزائه لان تلك الاجزاء ان كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه وان لم تكن وجودات فعند اجتماعها ان لم يحصل امر زائد كان الوجود محضا ما ليس بوجود هذا خلف وان حصل امر زائد هو الوجود كان التركيب في قابل الوجود او فاعله لا فيه ولا بالامور الخارجة عنه لان الخارجي انما يصلح للتعريف لو كان مساويا للمعرف لان الاعم لا يفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف والاخص اخفى وقد حذر في المنطق عن التعريف بالاخص لكن

تحديدهما بالثابت العين والمنفي العين والذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه وابطال الرسم باطل

في الامور العامة

ح ل
لابد

وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبول القسمة يعطي الشركة ويغاير الماهية والا اتحدت الماهيات او لم تنحصر اجزاءها

العلم بالمساوات يتوقف على العلم بالماهية فيلزم الدور وهذان الوجهان باطلان اما الاول فلان التصديق البديهي لا يجب ان يكون تصوراته بديهية لما ثبت في المنطق من جواز توقف البديهي من التصديقات على التصور الكسبي سلمنا لكن جاز ان يكون التصور للمفردات ناقصا اي يكون معلومة باعتبار ما من الاعتبارات وذلك يكفي في باب التصديقات ويكون المراد من الحد حصول كمال التصور اما الثاني فلان ما ذكره في نفي تركيب الوجود عائد في كل ماهية مركبة على الاطلاق وهو باطل بالضرورة سلمنا لكن جاز التعريف بالخارجي وشرطه المساوات في نفس الامر لا العلم بالمساوات فالناظر في اكتساب الماهية اذا عرض على ذهنه عوارضها واستفاد من بعضها تصور تلك الماهية علم بعد ذلك ان ذلك العارض مساو لها ثم يعبر غيره تصورها بذكر ذلك العارض ولا دور في ذلك سلمنا لكن العلم بالمساوات لا يستلزم العلم بالماهية من كل وجه بل من بعض الوجوه على ما قدمناه ويكون الاكتساب لكمال التصور ولا دور حينئذ

بحث في ان الوجود مشترك

المسئلة الثانية في ان الوجود مشترك قال وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبول القسمة يعطي الشركة اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن احكامه فبدأ باشتراكه و استدل عليه بوجوه ثلثة ذكرها الحكماء والمتكلمون الاول انا قد نجزم بوجود ماهية ونتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود فانا اذا شاهدنا اثرا حكمنا بوجود مؤثره فاذا اعتقدنا انه ممكن ثم زال الاعتقاد ثانيا بامكانه ونجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم الاول فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك الثاني ان مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحدا والا لم ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب الثالث ان مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركا بينها اما المقدمة الاولى فلانا نقسمه الى الواجب والممكن و الى الجوهر والعرض والى الذهني والخارجي والعقل يقبل هذه القسمة واما المقدمة الثانية فلان القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول متغايرة او ما يشابه الفصول ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان الى الانسان والحجر لما لم يكن صادقا عليهما ويقبل القسمة الى الانسان والفرس

بحث ان الوجود زائد على الماهيات

المسئلة الثالثة في ان الوجود زائد على الماهيات قال ويغاير الماهية والا اتحدت الماهيات او لم ينحصر اجزاءها اقول هذه المسئلة فرع على المسئلة الاولى اعلم ان الناس اختلفوا في ان الوجود هل هو نفس الماهية او زائد عليها فقال ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وجماعة تبعوهما ان وجود كل ماهية نفس تلك الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء ان وجود كل ماهية مغاير لها الا واجب الوجود تع فان اكثر الحكماء قالوا ان وجوده نفس حقيقته وسياتي تحقيق كلامهم فيه وقد استدل الحكماء على الزيادة بوجوه الاول

ان

ان الوجود مشترك على ما تقدم فاما ان يكون نفس الماهية او جزءا منها او خارجا عنها والاول باطل والا لزم اتحاد الماهيات في خصوصياتها المابتين من اشتراكه والثاني باطل والا لم ينحصر اجزاء الماهية بل يكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من اجزاء لا يتناهى واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الوجود اذا كان جزءا من كل ماهية فانه يكون جزء مشتركا بينها ويكون كمال الجزء المشترك فيكون جنسا فيفتقر كل ماهية الى فصل يفصلها عما يساويها فيه لكن كل فصل فانه يكون موجودا لاستحالة اتصاف الموجود بالامور العدمية فيفتقر الفصل الى فصل اخر هو جزء منه ويكون جزءا من الماهية لان جزء الجزء جزء ايضا موجود مفتقر الى فصل اخر ويتسلسل فيكون للماهية اجزاء لا يتناهى واما استحالة الثانية فلوجوه احدها ان وجود ما لا يتناهى محال على ما ياتي الثاني يلزم منه تركب واجب الوجود تعالى لانه موجود فيكون ممكنا هذا خلف الثالث يلزم منه انتفاء الحقايق اصلا لانه يلزم منه تركيب الماهيات البسيطة فلا يكون البسيط متحققا فلا يكون المركب متحققا وهذا كله ظاهر البطلان قال ولانفكاكهما تعقلا اقول هذا هو الوجه الثاني الدال على زيادة الوجود وتقريره انا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني والخارجي والمعقول مغاير للمشكوك فيه وكذلك قد نعقل وجودا مطلقا ونجهل خصوصية الماهية فيكون مغايرا لها لا يقال انا قد نشك في ثبوت الوجود فيلزم ان يكون ثبوته زائدا عليه ويتسلسل لانا نقول التشكيك ليس في ثبوت وجود للوجود بل في ثبوت الوجود نفسه للماهية وذلك هو المط قال ولتحقق الامكان اقول هذا وجه ثالث يدل على الزيادة وتقريره ان ممكن الوجود متحقق بالضرورة والامكان انما يتحقق على تقدير الزيادة لان الوجود لو كان نفس الماهية او جزءها لم يعقل منفكة عنه فلا يجوز عليها العدم حينئذ والا لزم جواز اجتماع النقيضين وهو محال وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينتفي الامكان حينئذ للمنافاة بين الامكان الخاص والوجوب الذاتي ولان الامكان نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لا يعقل الا بين شيئين قال وفايدة الحمل اقول هذا وجه رابع يدل على المغايرة بين الماهية والوجود وتقريره انا نحمل الوجود على الماهية فنقول الماهية موجودة فنستفيد منه فايدة معقولة لم يكن لنا حاصلة قبل الحمل وانما يتحقق هذه الفايدة على تقدير المغايرة اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية او الموجود موجود والتالي باطل فكذا المقدم قال والحاجة الى الاستدلال اقول هذا وجه خامس يدل على ان الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزءا منها وتقريره انا نفتقر في نسبة الوجود الى الماهية الى الدليل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لم يحتج الى

وانتفاء التناقض وتركب الواجب وقيام الماهية من حيث هي هي فزيادته في التصور وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا لبطلت الحقيقية

الدليل لافتقار الدليل الى المغايرة بين الموضوع والمحمول وللتشكيك في النسبة الممتنع تحققه في الذاتي قال وانتفاء التناقض اقول هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره انا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول ماهية معدومة ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض ولو كان جزء نفسها لزم التناقض ايضا لان تحقق الماهية يستدعي تحقق اجزاءها التي من جملتها الوجود فيستحيل سلبه عنها والا لزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض ولو كان جزء نفسها لزم التناقض و يدل على الزيادة قال وتركب الواجب اقول هذا وجه سابع وهو ان تركب الواجب منتف وانما يتحقق لو كان الوجود زايدا على الماهية لانه يستحيل ان يكون نفس الماهية لما تقدم ولو كان جزء من الماهية لزم ان يكون الواجب مركبا وهو محال قال وقيام الماهية من حيث هي هي اقول هذا جواب عن استدلال الخصم على ان الوجود نفس الماهية وتقرير استدلالهم انه لو كان زايدا على الماهية لكان صفة قايمة بها لاستحالة ان يكون جوهرا قايما بنفسه مستقلا عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها واذا كان كذلك فاما ان يقوم بالماهية حال وجودها او حال عدمها والقسمان باطلان اما الاول فلان الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهية اما ان يكون هو هذا الوجود فليزم اشتراط الشئ بنفسه او يكون مغايرا له فليزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة ولانا ننقل البحث الى الوجود الذي هو شرطه فيتسلسل واما الثاني فلانه يلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم وهو باطل واذا بطل القسمان انتفت الزيادة وتقرير الجواب ان نقول الوجود قايم بالماهية من حيث هي هي لا باعتبار كونها موجودة ولا باعتبار كونها معدومة فالحصر ممنوع قال وزيادته في التصور اقول هذا نتيجة ما تقدم وهو ان زيادة الوجود على الماهية من حيث هي هي انما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجي لاستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات في الاعيان منفردة عن الوجود فكيف يتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية بل وجود الماهية زايد عليها في نفس الامر والتصور لا في الاعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السواد بالمحل المسئلة الرابعة في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي قال وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا لبطلت الحقيقية اقول اختلف العقلاء ههنا فجماعة منهم نفوا الوجود الذهني وحصروا الوجود في الخارجي والمحققون منهم اثبتوه وقسموا الوجود الى الخارجي والذهني قسمة حقيقية واستدل المصنف رحمة الله عليه بان القضية الحقيقية صادقة قطعا لانا نحكم بالاحكام الايجابية على موضوعات معدومة في الاعيان وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف واذ ليس ثابتا في الاعيان

في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي

فهو

والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بالحصول ولا تزايد فيه ولا اشتداد وهو خير محض

فهو متحقق في الذهن واعلم ان القضية تطلق على الحقيقية وهي التي توجد موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل وتطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج وهو مذهب سخيف قد بطل في المنطق تحقق الحقيقية يدل على الثبوت كما قررناه **قال** والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم **اقول** هذا جواب عن استدلال لمن نفى الوجود الذهني وتقرير استدلالهم انه لو حصلت الماهية في الاذهان لزم ان يكون الذهن حارا باردا اسود ابيض فليزم مع اتصاف الذهن بهذه الاشياء المتنافية عمر اجتماع الضدين والجواب ان الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورهما ومثالهما المخالف للماهية في لوازمها واحكامها فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها والتضاد انما هو بين الماهيات لا بين صورها وامثلتها المسئلة الخامسة في ان الوجود ليس هو معنى زايدا على الحصول العيني **قال** وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول **اقول** قد ذهب قوم غير محققين الى ان الوجود معنى قايم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا مذهب سخيف يشهد العقل ببطلانه لان قيام ذلك المعنى بالماهية في الاعيان يستدعي تحقق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستندا الى ذلك المعنى لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الاعيان وليس ما به تكون الماهية في الاعيان المسئلة السادسة في ان الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد **قال** ولا تزايد فيه ولا اشتداد **اقول** ذهب قوم الى ان الوجود قابل للزيادة والنقصان وفيه نظر لان الزيادة ان كانت وجودا لزم اجتماع المثلين والا لزم اجتماع النقيضين واما نفي الاشتداد فهو مذهب اكثر المحققين قال بعضهم لانه بعد الاشتداد ان لم يحدث شئ آخر لم يكن الاشتداد اشتدادا بل هو باق كما كان وان حدث فالحادث ان كان غير الحاصل فليس اشتدادا للوجود الواحد بل يرجع الى انه حدث شئ آخر معه والا فلا اشتداد وكذا البحث في جانب النقصان وهذا الدليل ينفي قبول الاعراض كلها للاشتداد والتنقص المسئلة السابعة في ان الوجود خير والعدم شر **قال** وهو خير محض **اقول** انا اذا تاملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجودا وكل ما يقال له شر وجدناه عدما الا ترى الى القتل فان العقلاء حكموا بكونه شرا واذا تاملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم فانه ليس شرا من حيث قدرة القادر عليه فان القدرة كمال للانسان ولا من حيث ان الآلة قطاعة فانه ايضا كمال لها ولا من حيث حركة اعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو للتقطيع بل من حيث هو ازالة كمال الحيوة عن الشخص فليس الشر الا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بان الوجود

حكم في ان الوجود ليس هو معنى زايد

حكم في ان الوجود ليس فيه تزايد ولا اشتداد

حكم في ان الوجود خير والعدم شر

خير محض والعدم شر محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى ابلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبرائته عن القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الموجودات فيه باعتبار القرب من العدم والبعد عنه المسئلة التاسعة في ان الوجود لا ضد له قال ولا ضد له اقول الضد ذات وجودية تقابل ذاتا اخرى في الوجود ولما استحال ان يكون الوجود ذاتا وان يكون له وجود اخر استحال ان يكون ضدا لغيره ولانه عارض لجميع المعقولات لان كل معقول اما خارجي فيعرض له الوجود الخارجي او ذهني فيعرض له الوجود الذهني ولا شيء من احد الضدين يعرض لصاحبه ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين على ما ياتي تحقيقه في نفي المعدوم بل تقابل السلب والايجاب ان اخذا مطلقين والا تقابل العدم والملكة المسئلة التاسعة في انه لا مثل للوجود قال ولا مثل له اقول المثلان ذاتان وجوديتان يسد كل واحدة منهما مسد صاحبه ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث اذا سبق احدهما الى الذهن ثم تحقق الاخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانيا غير ما اكتسبه اولا والوجود ليس بذات فلا يماثل شيئا اخر وايضا فليس هيهنا معقول يساويه في التعقل على معنى ما ذكرناه اذ كل معقول مغاير لمعقول الوجود لا يقال ان كليته وجزئيته متساويان في التعقل فكان له مثل وهو الجزئي لانا نقول انهما ليسا متساويين في المعقولية وان كان احدهما في الجزئي هو الكلي لكن الاتحاد ليس تماثلا وايضا بانه عارض لكل المعقولات على ما قررناه اولا ولا شيء من المثلين بعارض لصاحبه المسئلة العاشرة في انه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها قال فتحققت مخالفته للمعقولات اقول لما انتفت نسبة التماثل والتضاد بينه وبين غيره من المعقولات وجبت المخالفة بينهما اذ القسمة حاصرة في كل معقولين بين التماثل والاختلاف وقد نفي التماثل فوجب الاختلاف ولهذا جعله نتيجة لما سبق قال ولا ينافيها اقول المتنافيان لا يمكن اجتماعهما وقد بينا ان كل معقول على الاطلاق فانه يمكن عروض مطلق الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه فكيف ينافيه لا يقال ان العدم معقول وقد قضى العقل بمنافاته له فكيف يصح قولكم على الاطلاق انه لا ينافيها لانا نقول نمنع اولا كون العدم المطلق معقولا والعدم الخاص له حظ من الوجود ولهذا افتقر الى موضوع خاص كافتقار الملكة اليه سلمنا لكن نمنع استحالة عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فان العدم المعقول ثابت في الذهن فيكون داخلا تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق الثابت ومنافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه بل من حيث اخذه مقابلا له ولا امتناع في عروض احد المتقابلين للاخر اذا اخذ لا باعتبار التقابل كالكلية والجزئية فانهما قد يصدق احدهما على الاخر باعتبار مغاير لا باعتبار تقابلهما وهذا فيه دقة المسئلة الحادية عشر في تلازم الشيئية والوجود قال ويساوق الشيئية

Marginal notes:

مسئلة في ان الوجود لا ضد له

مسئلة في انه لا مثل للوجود

مسئلة في انه مخالف للمعقولات ولا ينافيها

مسئلة في تلازم الشيئية والوجود

فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد

فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله **اقول** اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقة الوجود والشيئية وتلازمهما حتى ان كل شيء على الاطلاق فهو موجود على الاطلاق وكل ما ليس بموجود فهو منتف ليس بشيء وبالجملة لم يثبتوا للمعدوم ذاتا متحققة فالمعدوم الخارجي لا ذات له في الخارج والذهني لا ذات له ذهنا وقال جماعة من المتكلمين ان للمعدوم الخارجي ذاتا ثابتة في الاعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية ولا غيرها وهؤلاء مكابرون في الضرورة فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم وبان الثبوت هو الوجود **قال** وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف **اقول** لما استبعد مقالة هؤلاء القوم ونسبهم الى المكابرة شرع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون الى ان القدرة لا تاثير لها في الذوات انفسها لانها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذواتا ولا في الوجود لانه عندهم حال والحال غير مقدورة وقد ثبت في نفس الامر ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الاعيان بل هو امر اعتباري والا لزم التسلسل لان ذلك الاتصاف لو كان ثابتا لكان مشاركا لغيره من الموجودات في الثبوت ومتمايزا عنها بخصوصيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت امرا زايدا عليه ويلزم التسلسل اذا ثبت هذا فاعلم ان المصنف قد تسلم مذهبهم وما ثبت في نفس الامر والزمهم المحال وتقريره ان الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنت الممكنات في وجودها عن المؤثر فانتفت القدرة اصلا ورأسا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القدرة حينئذ لا تاثير لها في الذوات ولا في الوجود على مذهبهم ولا في اتصاف الماهية بالوجود على ما ثبت في نفس الامر وذلك يستلزم نفي التاثير اصلا واما بطلان التالي فبالاتفاق والبرهان دل عليه على ما ياتي فلهذا استبعد المصنف هذه المقالة مع اثبات القدرة المؤثرة والقول بكون الاتصاف امرا ذهنيا وانه منتف في الخارج **قال** وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد **اقول** هذا برهان اخر دال على انتفاء الماهيات في العدم وتقريره ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فانه يثبت من اشخاصها في العدم ما لا يتناهى كالسواد والبياض والجوهر وغيرها من الحقايق فالزمهم المصنف المحال وهو القول بعدم انحصار الموجودات لان تلك الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والثبوت هو الوجود لانتفاء تعقل امر زايد على الكون في الاعيان فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهى من الماهيات وهو عندهم باطل فان جعلوا الوجود امرا مغايرا للكون في الاعيان كان نزاعا في العبارة وقولا باثبات ما لا يعقل مع انا نكتفي في اثبات مطلوبنا بالثبوت الذي هو الكون في الاعيان وهم يسلمونه لنا والبراهين

١

ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوت محالات والامكان اعتباري يعرض لما اتفقنا على انتفائه وهو يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة

الدالة على استحالة ما لا يتناهى كما تدل على استحالة التسلسل في الوجود تدل على استحالة التسلسل في الثبوت اذ دلالتها انما هي على انحصار الكائن في الاعيان وقول المصنف وانحصار الموجود عطف على الانتفاء اي وكيف يتحقق الشيئية بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف ومع انحصار الوجود مع عدم تعقل الزايد هكذا ينبغي ان يفهم كلامه ههنا **قال** ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوت محالات **اقول** لما ابطل مذهب المثبتين شرع في ابطال حججهم وهم حجتان قويتان ذكرهما المصنف وابطلهما اما الحجة الاولى فتقريرها ان كل معدوم متميز وكل متميز ثابت فكل معدوم ثابت اما المقدمة الاولى فيدل عليها امور ثلثة احدها ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز الثاني ان المعدوم مراد ومكروه فانا نريد اللذات ونكره الآلام ولا بد وان يتميز المراد عن المكروه الثالث ان المعدوم مقدور وكل مقدور متميز فانا نميز بين الحركة يمنة ويسرة وبين الحركة الى السماء ونحكم بقدرتنا على احدى الحركتين دون الاخرى فلولا تميز كل واحدة منهما عن الاخرى لاستحال هذا الحكم واما المقدمة الثانية فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف لا تفرع عليه والجواب ان التميز لا يستدعي الثبوت عينا والا لزم ثبوت محالات احدها ان المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كشريك الباري تعالى واجتماع الضدين وغيرهما ونميز احدهما عن الآخر فلو اقتضى التميز الثبوت العيني لزم ثبوت المستحيلات مع انهم وافقونا على انتفاء المستحيل الثاني ان المعلوم قد يكون مركبا خياليا ولا ثبات له في العين اتفاقا الثالث ان المقدورية لو استدعت الثبوت لانتفت اذ لا قدرة على الثابت وكذا المرادية **قال** والامكان اعتباري يعرض لما اتفقنا على انتفائه **اقول** هذه الحجة الثانية لهم على ثبوت المعدوم وهي انهم قالوا ان المعدوم ممكن وامكانه ليس امرا عدميا والا لم يبق فرق بين نفي الامكان وبين الامكان المنفي فيكون امرا ثبوتيا وليس جوهرا قائما بذاته فلا بد له من محل ثبوتي وهو الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن العدمي ثابتا وهو المطلوب واجاب المصنف رح عنه بان الامكان امر اعتباري ليس متحققا خارجا والا لزم التسلسل وان يكون الثبوتي حالا في محل عدمي وهو باطل قطعا وايضا فان الامكان يعرض للممكنات العدمية كالمركبات وهم وافقونا على انتفائها خارجا فيبطل قولهم كل ممكن ثابت المسئلة الثامنة عشر في نفي الحال **قال** وهو يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة **اقول** ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من الاشاعرة الى ان ههنا واسطة بين الوجود والعدم وهي ثابتة وسموها الحال وحدوها بانها صفة لموجود لا يوصف بالوجود والعدم فيكون الثابت اعم من الموجود والمعدوم اعم من المنفي وهذا المذهب باطل بالضرورة فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الوجود والعدم وان الثبوت هو الوجود ومرادف له وان العدم والنفي مترادفان ولا شيء عند العقل اظهر من

المثبتين

والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض وبوقضوا انفسها والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل

هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها قال والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض اقول لما ابطل مذهبهم اشار الى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان الاول قالوا لا نثبتين ان الوجود زائد على الماهية فاما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاولان باطلان اما الاول فلانه يلزم التسلسل واما الثاني فلانه يلزم منه اتصاف الشئ بنقيضه فتعين الثالث ان الوجود غير قابل لهذه القسمة لاستحالة انقسام الشئ الى نفسه والى غيره فكما لا يقال السواد اما ان يكون سوادا او بياضا كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجودا او لا يكون ولان المنقسم الى الشيئين اعم منهما ويستحيل ان يكون الشئ اعم من نفسه الوجه الثاني ان اللونية امر ثابت مشترك بين السواد والبياض فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتازا عن الآخر بامر زائد على ما به الاشتراك ثم الوجهان ان كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض وان كانا معدومين لزم ان يكون السواد امرا عدميا وكذلك البياض وهو باطل بالضرورة فثبتت الواسطة والجواب من وجهين الاول ان الكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذا القسمة الثاني ان العرض قد يقوم بالعرض على ما ياتي وايضا فان قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض قال ونوقضوا بالحال بنفسها اقول اعلم ان نفاة الاحوال قالوا وجدنا ملخص ادلة مثبتي الحال يرجع الى ان ههنا حقائق تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الآخر وما به الاشتراك متغاير لما به الامتياز ثم قالوا ان ذلك ليس بموجود ولا معدوم فوجب القول بالحال وقالوا هذا ينتقض عليهم بالحال فوجب القول بالحال للحال نفسها فان الاحوال عندهم متعددة متكثرة فلها جهتان اشتراك هي مطلق الحالية وامتياز هي خصوصيات تلك الاحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فيلزم ان يكون للحال حال اخرى ويتسلسل قال والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اقول اعتذر المثبتون عن الزام النفاة بوجهين الاول الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف والثاني القول بالتزام التسلسل والعذران باطلان اما الاول فلان كل معقول اذا نسب الى معقول آخر فاما ان يتحدا في المعقولية ويكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر وهما المتماثلان واما ان يتعدد ان بعوارض لاحقة لهما او لا يكون كذلك وهما المختلفان فلا يتصور نفيهما واما الثاني فلانه يبطل الاستدلال بوجود الصانع تعالى ويراهين ابطال التسلسل اتيتم بهما واجاب بعض المتاخرين بان المختلفين اذا اشتركا في امر ثبوتي لزم ثبوت امرين بهما يقع الاختلاف والتماثل واما اذا اتحدا في امر سلبي فلا يلزم ذلك والاحوال وان اشتركت في الحالية كالسوادية والبياضية الا ان ذلك المشترك امر سلبي فلا يلزم التسلسل وهي غير مرضي عندهم لان الاحوال عندهم ثابتة المسئلة الثالثة في التفريع على القول بثبوت المعدوم والاحوال قال

فيبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في حال الوجود وفي مغايرة التحيز للجوهرية وفي اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وفي امكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة

فيبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في حال الوجود وفي مغايرة التحيز للجوهرية وفي اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وفي امكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة **أقول** لما ابطل مذهب القائلين بثبوت المعدوم والحال ابطل ما فرعوا عليهما وقد ذكر من فروع اثبات الذوات في العدم احكاما اختلفوا في بعضها الاول اتفقوا على ان تلك الذوات غير متناهية في العدم فلكل نوع عدد غير متناه وان كانت تلك الاعداد متناهية باشخاصها الثاني ان الفاعل لا تاثير له في جعل الجوهر جوهرا والعرض عرضا وانما تاثير الفاعل في جعل تلك الذوات موجودة لان تلك الذوات ثابتة في العدم لم تزل والمؤثر انما يؤثر على طريقة الاحداث وقد صار الى هذا الحكم جماعة من الحكماء قالوا لان كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر جوهرا بالفاعل لانتفى بانتفائه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض الحكم الثالث اتفقوا على انتفاء التباين في الذوات بل جعلوا الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما يختلف بصفات عارضة لها وهذا المذهب باطل لان الصفات ان كانت لازمة كان اختلافها دليلا على اختلاف الملزومات والا جاز ان ينقلب السواد جوهرا او بالعكس وذلك باطل بالضرورة الرابع اختلفوا في صفات الاجناس هل هي ثابتة في العدم ام لا والمراد بصفات الاجناس ما يقع به الاختلاف والتماثل كصفة الجوهرية في الجوهر والسوادية في السواد الى غير ذلك من الصفات فذهب ابن عياش الى عراء تلك الماهيات عن الصفات في العدم واما الجبائيان وعبد الجبار وابن متويه فقالوا صفات الجوهر اما ان تكون عائدة الى الجملة كالحيوة وما يشترط بها واما ان تكون عائدة الى الافراد وهي اربعة احديها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود الرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة المعللة بالمعنى وليس له صفة زائدة على هذه الاربع فليس له بكونه اسود او ابيض صفات واما الاعراض فلا صفات لها عائدة الى الجملة بل لها ثلاث صفات راجعة الى الافراد احديها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس الثانية الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود الخامس ذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحاق بن عياش الى ان الجوهرية هي التحيز وقال الشحام والبصري ان الذات موصوفة بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفوا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري بشرط الحصول في حيز الوجود

نسخة: وان تلك الذوات متباينة باشخاصها

فهو

ومن قسمة الحال الی المعلل وغیره وتعلیل الاختلاف بها وغیر ذلک مما لا فایدة بذکرها ثم الوجود قد یؤخذ علی الاطلاق فیقابله عدم مثله وقد یجتمعان لا باعتبار التقابل ویعقلان معا وقد یؤخذ مقیدا فیقابله عدم مثله

فهو حال العدم موصوف بالتحیز لا الحصول فی الحیز وزعم ابن عیاش انه حال العدم غیر موصوف باحدهما ولا بغیرهما السادس اتفق المثبتون الا ابا عبد الله البصری علی ان المعدوم لا صفة له بکونه معدوما والبصری اثبت له صفة بذلک السابع اتفقوا الا ابا الحسین الخیاط علی ان الذوات المعدومة لا توصف بکونها اجساما وجوزه الخیاط الثامن اتفقوا علی ان من علم ان للعالم صانعا قادرا حکیما مرسلا للرسل قد یشک فی انه هل هو موجود ام لا ویحتاج فی ذلک الی دلیل بناء منهم علی جواز اتصاف المعدوم بالصفات المتغایرة والعقلاء کافة منعوا من ذلک واوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة لان ثبوت الشیء لغیره فرع علی ثبوت ذلک الغیر فی نفسه **قال** ومن قسمة الحال الی المعلل وغیره وتعلیل الاختلاف بها وغیر ذلک مما لا فایدة بذکرها **اقول** لما ذکر تفاریع القول بثبوت المعدوم شرع فی تفاریع القول بثبوت الحال وذکر منها نوعین الاول قسمة الحال الی المعلل وغیره قالوا ثبوت الحال للشیء اما ان یکون معللا بموجود قایم بذلک الشیء کالعالمیة المعللة بالعلم او لا یکون کذلک کسوادیة السواد فقسموا الحال الی المعلل وغیره الثانی اتفقوا علی ان الذوات کلها متساویة فی الماهیة وانما تختلف باحوال یتصاف الیها واتفق اکثر العقلاء علی بطلان هذا لوجوب استواء المتماثلین فی اللوازم فیجوز علی القدیم الانقلاب الی المحدث وبالعکس ولان التخصیص لا بد له من مرجح ولیس ذاتا والا تسلسل ولا صفة ذات والا تسلسل المسئلة الرابعة عشر فی الوجود المطلق والخاص **قال** ثم الوجود قد یؤخذ علی الاطلاق فیقابله عدم مثله وقد یجتمعان لا باعتبار التقابل ویعقلان معا وقد یؤخذ مقیدا فیقابله عدم مثله **اقول** اعلم ان الوجود عبارة عن الکون فی الاعیان ثم ان هذا الکون فی الاعیان قد یؤخذ عارضا لماهیة ما فتخصص الوجود وقد یؤخذ مجردا من غیر التفات الی ماهیة خاصة فیکون وجودا مطلقا اذا عرفت هذا فقالوا الوجود العام یقابله عدم مطلق غیر متخصص بماهیة خاصة وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد یجتمعان علی الصدق فان المعدوم فی الخارج الموجود فی الذهن یصدق علیه انه معدوم مطلق وانه موجود مطلق نعم اذا نظر الی وحدة الاعتبار امتنع اجتماعهما فی الصدق علی شیء واحد وانما یجتمعان اذا اخذ لا باعتبار التقابل ولهذا کان المعدوم مطلقا متصور الحکم علیه بالمقابلة للموجود المطلق وکل متصور ثابت فی الذهن والثابت فی الذهن احد قسمی مطلق الثابت فیکون الثابت مطلقا صادقا علی المعدوم المطلق لا باعتبار التقابل وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق امران معقولان وان کان قد نازع قوم فی ان المعدوم المطلق غیر متصور واما الوجود الخاص وهو وجود الملکات المتخصص باعتبار تخصصها فانه یکون مقیدا کوجود الانسان مثلا المقید بقید الانسان

حدوث
بحث فی العدم
الکافی والخاص

ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته ويؤخذ الموضوع تشخصيا ونوعيا وجنسيا ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها

وغيره من الماهيات فانه يقابله عدم مثله المسئلة الخامسة عشر في ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع قال ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته اقول عدم الملكة ليس عدما مطلقا بل له حظ ما من الوجود ويفتقر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فانه عبارة من عدم شئ عن شئ او مع امكان اتصاف الموضوع بذلك الشئ كالعمى فانه عدم البصر لا مطلقا ولكن عن شئ من شانه ان يكون بصيرا فهو يفتقر الى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما يفتقر الملكة اليه ولهذا لما امتنع البصر على الحايط لعدم استعداده امتنع العمى عليه قال ويؤخذ الموضوع تشخصيا ونوعيا وجنسيا اقول لما فسر عدم الملكة بانه عدم شئ عن موضوع من شانه ان يكون له وجب علينا ان نبين الموضوع وقد اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان ذلك الموضوع موضوع شخصي فعدم اللحية عن الامرد عدم ملكة وعدمها عن الانثى ليس عدم الملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم اللحية عن الانثى ايجاب وعدم ملكة وعدمها عن الحمار ليس عدم ملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي ايضا ولا مشاحة في ذلك لعدم فايدة فيه المسئلة السادسة عشر في ان الوجود بسيط قال ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له اقول قد بينا ان الوجود عارض لجميع المعقولات بل لا معقول اعم منه فلا جنس له فلا فصل له لان الفصل هو المميز لبعض افراد الجنس عن البعض فاذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية بل هو بسيط لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من الاجناس والفصول كتركب العدد من الاحاد لانا نقول تلك الاجزاء اما ان يكون موجودا او لا يكون وعلى التقدير الاول يكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فلا يقع الامتياز الا بالمقدار وهو منتف وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضا لجميع المعقولات مع عروضها اياه كذلك هذا خلف المسئلة السابعة عشر في مقوليته على ما تحته من الجزئيات قال ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها اقول الوجود طبيعة معقولة كلية واحدة غير متكثرة فاذا اعتبر عروضه للماهيات تكثر بحسب تكثرها لاستحالة عروض العرض الشخصي لماهيات متعددة ويكون طبيعة متحققة في كل واحد من عوارض تلك الماهيات اعني ان طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقايق ويصدق عليها صدق الكلي على جزئياته وعلى تلك الماهيات صدق العارض على معروضاته ويقال على تلك اي العوارض الوجودات العارضة للماهيات بالتشكيك وذلك ان الكلي ان كان صدقه على افراده على السواء كان متواطيا وان كان لا على السوية بل يكون بعض تلك الافراد اولى بالكلي من الاخر واقدم منه ويوجد الكلي في ذلك البعض اشد منه في الاخر كان مشككا والوجود المطلق من حيث هو بالنسبة الى كل وجود

فليس جزء من غيره مطلقا والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود فلا شيء مطلق ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات

حاصل كذلك لان وجود العلة اولى بطبيعة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على الوجود في المعلول واشد عند بعضهم فيكون مشككا قال فليس جزء من غيره مطلقا اقول هذا نتيجة ما تقدم وذلك لان المقول بالتشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لامتناع التفاوت في الماهية واجزائها على ما ياتي فيكون البتة عارضا لغيره فلا يكون جزء من غيره على الاطلاق اما بالنسبة الى الماهيات فلانه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه جزءا من غيره وانه زائد على الحقايق واما بالنسبة الى وجوداتها فلانه مقول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله مطلقا المسئلة الثامنة عشر في الشيئية قال والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود فلا شيء مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات اقول قال ابو علي بن سينا الوجود اما ذهني واما خارجي والمشترك بينهما هو الشيئية فان اراد حمل الشيئية على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب والا فهو ممنوع اذا عرفت هذا فنقول الشيئية والذاتية والجزئية واشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى لانها لا تعقل الا عارضة لغيرها من الماهيات وليست متاصلة في الوجود كتاصل الحيوانية والانسانية فيه بل هي تابعة لغيرها في الوجود وليس يمكن وجود شيئية مطلقة فلا شيء مطلقا ثابت انما الثبوت يعرض للماهيات التخصيصية المخصوصة المسئلة التاسعة عشر في تمايز الاعدام قال وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غيره ونافي عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الاخر بخلاف باقي الاعدام اقول لا شك في ان الملكات متمايزة واما العدمات فقد منع قوم من تمايزها بناء على ان التميز انما يكون للثابت خارجا وهو خطاء فانها تتمايز بتمايز ملكاتها واستدل المصنف بوجوه ثلثة الاول ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ولا يستند الى عدم غيرها فلولا امتياز عدم العلة عن عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستندا اليه دون غيره وايضا فانا نحكم بان عدم المعلول لعدم علته ولا يجوز العكس فلولا تمايزهما لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط لاستحالة الجمع بينهما لان المشروط لا يوجد الا مع شرطه والا لم يكن الشرط شرطا وعدم غيره لا ينافيه فلولا الامتياز لم يكن كذلك الثالث ان عدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر فيه لانتفاء صحة وجود الضد الثاني مع وجود الضد الباقي وعدم غيره لا يصحح ذلك فلا بد من التمايز قال ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين اقول العدم قد يفرض عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عروضه للغير فيكون امرا معقولا قائما براسه ويكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه لان الذهن يمكنه الحاق الوجود والعدم بجميع

وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة

لا غيره ونافي عدم الشرط وجود المشروط وصح وعدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الاعدام

ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين

وعدم المعلول ليس علّة لعدم العلّة في الخارج وان جاز في الذهن على انّه برهان انّي وبالعكس لمّي والاشياء المترتبة

في العموم و الخصوص وجوداً انتعاكس عدماً وقسم كل منهما الى الاحتياج و الغنى منفصلة حقيقية واذا حمل الوجود وجعل رابطة تثبت مواد ثلث في انفسها وجهات في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع

بجميع المعقولات تحقّق بنفسه فاذا اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة وفرضها معدومة كان العدم عارضًا لنفسه ويكون عدم العارض للعدم مقابلا المطلق العدم باعتبار كونه رافعا له وعدما له نوعا منه باعتبار ان العدم المعروض اخذ مطلقا على وجه يعمّ العارض له وغيره فيصدق نوعية العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين **قال** وعدم المعلول ليس علّة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انّه برهان انّي وبالعكس لمّي **اقول** لما بين انّ الاعدام متمايزة بانّ عدم المعلول يستند الى عدم العلّة ذكر ما يصلح جوابا للتوهم من يعكس القول ويجعل عدم المعلول علة لعدم العلّة فازال هذا الوهم وقال وعدم المعلول ليس علّة لعدم العلّة بل الامر بالعكس كما ياتي ثمّ قيّد النفي بالخارج لان عدم المعلول قد يكون علة لعدم العلة لكن لا في الخارج بل في الذهن كما في برهان انّي بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه ويكون علّة له باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج ولا يفيد العلية في نفس الامر بل في الذهن ولهذا سمي انيًا لانّه لا يفيد الا الوجود في الذهن امّا الاستدلال بعدم العلّة على عدم المعلول فهو برهان لمّي مطابق للأمر نفسه **المسئلة العشرون** في ان عدم الاخص اعمّ من عدم الاعمّ **قال** والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا انتعاكس عدما **اقول** اذا فرض امران احدهما اعمّ من الاخر كالانسان والحيوان ونسب عدم احدهما الى الاخر بالعموم والخصوص وجد عدم الاخص اعمّ من عدم الاعمّ فان الحيوان يشمل الانسان وغيره فغير الانسان لا يصدق عليه انّه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدم الحيوان لانّه احد انواعه ويصدق ايضًا عدمه على ما ليس بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل افراد عدم الانسان وعدم الانسان شامل لافراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الاخص اعمّ من عدم الاعمّ فاذا ترتّب شيئان في العموم والخصوص وجودا ترتّبا على العكس عدما بان يصير الاخص اعمّ في طرف العدم **المسئلة الحادية والعشرون** في قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والغنى **قال** وقسم كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية **اقول** كل واحد من الوجود والعدم امّا ان يكون محتاجا الى الغير وامّا ان يكون مستغنيا عنه والاوّل ممكن والثاني واجب وممتنع وهذه القسمة حقيقية اى يمتنع الجمع والخلو امّا منع الجمع فلاستحالة كون المستغنى عن الغير محتاجًا اليه وبالعكس وامّا منع الخلو فلانه لا قسم ثالث لهما فقد ظهر انّ هذه القسمة حقيقية **المسئلة الثانية والعشرون** في الوجوب والامكان والامتناع **قال** واذا حمل الوجود وجعل رابطة تثبت مواد ثلث في انفسها وجهات في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع

بحث في ان عدم الاخص اعم من عدم الاعم

بحث في قسمة الوجود والعدم

بان لا قسم ثالث لهما

والامكان وكذلك العدم والبحث في تعريفها كالوجود وقد يؤخذ ذاتية فيكون للقسمة حقيقية لا يمكن انقلابها

والامكان اقول الوجود قد يكون محمولا بنفسه كقولنا الانسان موجود وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد حيوانا وعلى كلا التقديرين لا بد لهذه النسبة اعني نسبة المحمول فيهما الى الموضوع من كيفية هي الوجوب والامكان والامتناع وتلك الكيفية تسمى مادة وجهة باعتبارين فانا ان اخذنا الكيفية في نفس الامر تسمى مادة وان اخذناها عند العقل وما تدل عليه العبارات سميت جهة وقد تتحدان كقولنا الانسان يجب ان يكون حيوانا وقد تتغايران كقولنا الانسان يمكن ان يكون حيوانا فالمادة ضرورية لان كيفية نسبة الحيوانية الى الانسانية هي الوجوب واما الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات تدل على وثاقة الربط وضعفه فان الوجوب يدل على وثاقة الربط في طرف الثبوت والامتناع على وثاقته في طرف العدم والامكان على ضعف الربط

قال وكذلك العدم اقول اذا جعل العدم محمولا او رابطة كقولنا الانسان معدوم او معدوم عنه الكتابة حدثت الجهات الثلث عند التعقل والمواد في نفس الامر **المسئلة الثالثة والعشرون** في ان هذه القضايا الثلث لا يمكن تعريفها قال والبحث في تعريفها كالوجود اقول ان جماعة من العلماء اخطأوا ههنا حيث عرفوا الواجب والممكن والممتنع لان هذه الاشياء معلومة للعقلاء لا تحتاج الى اكتساب نعم قد يذكر في تعريفها الفاظها ما يكون شارحا لها لا على انه حد حقيقي بل لفظي ومع ذلك فتعريفاتهم دورية لانهم عرفوا الواجب بانه الذي يستحيل عدمه او الذي لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بانه الذي لا يمكن وجوده او الذي يجب عدمه ثم عرفوا الممكن بانه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه او الذي لا يستحيل وجوده ولا عدمه فقد اخذ كل واحد منها في تعريف الآخر وهو دور ظاهر **المسئلة الرابعة والعشرون** في القسمة الى هذه الثلثة قال وقد يؤخذ ذاتية فيكون للقسمة حقيقية لا يمكن انقلابها

اقول اذا اخذنا الوجوب والامتناع والامكان على انها ذاتية لا بالنظر الى الغير كانت المعقولات منقسمة اليها قسمة حقيقية اي بمنع الجمع والخلو وذلك لان كل معقول على الاطلاق اما ان يكون واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها في واحد لاستحالة ان يكون شيء واحد واجبا لذاته وممتنعا لذاته او ممكنا لذاته او يكون ممتنعا لذاته وممكنا لذاته فالقسمة حينئذ حقيقية واعلم ان القسمة الحقيقية قد تكون للكلي بفصول ولوازم تميزه وتفصله الى الاقسام المندرجة تحته وقد يكون بعوارض مفارقة والقسمة الاولى لا يمكن انقلابها ولا يصير احد القسمين معروضا للمميز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان اما ناطق او صامت

حد القسمة

وقد تؤخذ الاولان باعتبار الغير فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها ومانعة الخلو بين الثلثة في الممكنات

ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والايجاب وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه

فان الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم الى الطبيعتين ويستحيل انقلاب هذه القسمة بمعنى ان الحيوان الذي هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له وكذا الحيوان الذي هو صامت واما القسمة الثانية فانه يمكن انقلابها ويصير احد القسمين معروضا للمميز الاخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان اما متحرك او ساكن فان كل واحد من قسمي المتحرك والساكن قد يتصف بعارض الاخر فينقلب المتحرك ساكنا وبالعكس وقسمة المعقول بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي من قبيل القسم الاول لاستحالة انقلاب الواجب لذاته ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته وكذا الباقيان **قال** وقد يؤخذ الاولان باعتبار الغير فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها ومانعة الخلو بين الثلثة في الممكنات **اقول** اذا اخذنا الواجب والممتنع باعتبار الغير لا بالنظر الى الذات انقسم المعقول اليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو وذلك لان المعقول اما ان يكون واجبا لغيره او ممتنعا لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لامتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولامكان الخلو عنهما الا بالنظر الى وجود العلة ولا عدمها وهذه القسمة يمكن انقلابها لان واجب الوجود بالغير قد يفرض عدم علته فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب احدهما الى الاخر واذا اخذنا الامكان الذاتي في هذه القسمة في الممكنات انقلبت مانعة الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير والامكان الذاتي فيجوز الجمع بينهما فان الممكن الذاتي واجب وممتنع بالغير **المسئلة الخامسة والعشرون في اقسام الضرورة والامكان** **قال** ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والايجاب **اقول** الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما فان كل واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضروري لكنهما يختلفان بالسلب والايجاب فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما **قال** وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه **اقول** كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الاخر فان وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم ويستلزمه وبالعكس وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستلزمه فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه اي الوجود والعدم اللذين يضاف الوجوب والامتناع اليهما وانما اشترطنا تقابل المضاف اليه لانه يستحيل صدقهما على مضاف اليه واحد فان وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب اضيف الى الوجود والامتناع الى العدم والوجود والعدم متقابلان

قال

وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الاخرى والامكان الخاص وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال

ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب

قال وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الاخرى والامكان الخاص **اقول** القسمة العقلية ثلثة واجب وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع هذا بحسب اصطلاح الخاص وقد يؤخذ الامكان على معنى اعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن احد الطرفين اعني طرفي الوجود والعدم لا عنهما معا بل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود وهو ما ليس بممتنع قد رفعنا فيه ضرورة العدم وممكن العدم وهو ما ليس بواجب ويكون قد رفعنا فيه ضرورة الوجود فاذا اخذ هذا المعنى كان اعم من الاول ومن الضرورة الاخرى التي لا يقابله فان دفع احدى الضرورتين لا يستلزم ثبوت الاخرى والامكان الخاص **قال** وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال **اقول** قد يؤخذ الامكان لا بالنظر الى ما في الحال بل بالنظر الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في الاستقبال من غير التفات الى ما في الحال وهذا الامكان احق الامكانات باسم الامكان **قال** ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان **اقول** ذهب قوم غير محققين الى ان الممكن في الاستقبال شرطه العدم في الحال قالوا لانه لو كان موجودا في الحال لكان واجبا فلا يكون ممكنا وهو خطاء لان الوجود كما اخرجه الى الوجوب اخرجه العدم الى الامتناع وايضا اذا اشترط في امكان الوجود في المستقبل العدم في الحال اشترط في امكان العدم الوجود في الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم فيلزم اشتراط وجوده وعدمه في الحال هذا خلف واليه اشار بقوله والا اجتمع النقيضان وايضا العدم في الحال لا ينافي الوجود في المستقبل وامكانه في الحال فبالا ولى ان لا ينافي امكانه في المستقبل **المسئلة السادسة والعشرون** في ان الوجوب والامكان والامتناع ليست ثابتة في الاعيان **قال** والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل **اقول** هذه الجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية وليس لها تحقق في الاعيان لوجوه منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد اما المشترك فامران الاول ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم والممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم فاذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمي بالثبوتي الثاني انه يلزم التسلسل لان كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور الثلثة فلو كانت هذه الامور ثبوتية لزم اتصافها باحد الثلثة ويتسلسل وهو محال **قال** ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب **اقول**

مالك العبد ... (handwritten marginal note)

لما ذكر الادلة الشاملة في الدلالة على ان هذه الامور ليست ثبوتية في الاعيان شرع في الدلالة على كل واحد من الثلثة فبدأ بالوجوب الذي هو اقربها الى الوجود اذ هو مؤكده وبين انه ليس ثبوتيا والدليل عليه انه لو كان موجودا لكان ممكنا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه صفة للغير والصفة مفتقرة الى الموصوف والوجوب مفتقر الى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكنا واما بطلان التالي فلانه لو كان الوجوب ممكنا لكان الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجبا فيكون ممكنا هذا خلف **قال** ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع **اقول** هذا حكم ضروري وهو ان الامتناع امر عدمي قد نبه ههنا على طريق التنبيه لا الاستدلال بان الامتناع لو كان ثبوتيا لزم امكان الممتنع لان ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه اعني الممتنع فيكون الممتنع ثابتا هذا خلف **قال** فلو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه **اقول** اختلف الناس في ان الامكان الخاص هل هو ثبوتي ام لا وتحرير القول فيه ان الامكان قد يؤخذ بالنسبة الى الماهية نفسها لا بالقياس الى الوجود وهو الامكان الراجع الى الماهية وقد يؤخذ بالنسبة الى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم اليه وهو الامكان الاستعدادي اما الاول فالمحققون كافة على انه امر اعتباري لا تحقق له عينا واما الثاني فالاوائل قالوا انه من باب الكيف وهو قابل للشدة والضعف والحق يأباه والدليل على عدمه في الخارج انه لو كان ثابتا مع انه اضافة بين امرين او ذو اضافة لزم ثبوت مضافيه اللذين هما الماهية والوجود فيلزم تأخره عن الوجود في الرتبة هذا خلف **قال** والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته **اقول** هذا جواب عن استدلال ابي علي بن سينا على ثبوت الامكان فانه قال لو كان الامكان عدميا لما بقي فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لعدم التمايز في العدمات والجواب المنع من الملازمة فان الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع

المسئلة السابعة والعشرون في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة **قال** الوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع **اقول** الوجوب قد يكون ذاتيا وهو المستند الى نفس الماهية من غير التفات الى غيرها وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر اليه فان المعلول لولا النظر الى علته لم يكن واجبا بها فالوجوب المطلق قد انقسم الى ما بالذات والى ما بالغير وهو شامل لهما وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والعارض باعتبار الغير وليس عموم الوجوب عموم الجنسية والا تركب الوجوب الذاتي بل عموم عارض ذهني لمعروض ذهني **قال** ومعروض ما

والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته الوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروض ما

بالغير منهما ممكن ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب

بالغير منهما ممكن **اقول** الذات التي يصدق عليها انها واجبة بالغير او ممتنعة بالغير فانها ممكنة بالذات لان الممكن الذاتي هو الذي يعتريه الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا يمكن ان يكون الواجب بالغير واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وكذا الممتنع بالغير فقد ظهر ان معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات **قال** ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية **اقول** لا يمكن ان يكون ههنا ممكن بالغير كما امكن واجب وممتنع بالغير لانه لو كان كذلك لكان المعروض للامكان بالغير اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجبا لذاته وتارة ممكنا فيلزم انقلاب القسمة الحقيقية التي فرضناها لا تنقلب هذا خلف

المسئلة الثامنة والعشرون في عروض الامكان وتقسيمه للماهية **قال** وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها **اقول** الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها بل انما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية نفسها وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى علة الممكن فان الماهية اذا اخذت موجودة كانت واجبة ما دامت موجودة وكذا اذا اخذت معدومة تكون ممتنعة ما دامت معدومة واذا اخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة واذا اخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة **قال** وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير **اقول** اذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر الى الماهية والى علتها يثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر مما تقدم **قال** ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري **اقول** قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته يكون واجبا وباعتبار عدمه او عدم علته يكون ممتنعا لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعروضهما الممكن فلا منافاة بينهما وبين الامكان **قال** وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس **اقول** الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن الثبوت لشيء آخر اعني ممكن العروض فهو ممكن ذاتي اي يكون في نفسه ممكن الثبوت لان امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيرها كالمفارقات وواجب الثبوت لغيره كالاعراض والصفات

المسئلة التاسعة والعشرون في علة الاحتياج الى المؤثر **قال** واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب **اقول** اختلف الناس ههنا في علة احتياج الاثر الى مؤثره فقال جمهور العقلاء انها الامكان لا غير

والحكم باحتياج الممكن ضروري ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل

وقال آخرون انها الحدوث لا غير وقال آخرون هما معا والحق هو الاول لوجهين الاول ان العقل اذا لحظ الماهية الممكنة واراد حمل الوجود او العدم عليها افتقر في ذلك الى العلة وان لم يعقل شيئا آخر سوى الامكان والتساوي اذ يحكم العقل بان التساوي الذاتي كاف في الحكم بامتناع الرجحان الذاتي والاحتياج الى العلة من حيث هو ممكن وان لم يلحظ غيره ولو فرضنا حادثا وجب وجوده وان كان فرضا محالا فان العقل يحكم بعدم احتياجه الى المؤثر فعلم ان علة الحاجة هي الامكان لا غير الثاني ان الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخرا ذاتيا والوجود متأخر عن الايجاد والايجاد متأخر عن الاحتياج والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال

المسئلة الثلثون

في ان الممكن محتاج الى المؤثر **قال** والحكم باحتياج الممكن ضروري **اقول** اختلف الناس ههنا فقال قوم ان هذا الحكم ضروري اعني ان احتياج الممكن لا يحتاج الى برهان فان كل من تصور تساوي طرفي الممكن جزم بالضرورة ان احدهما لا يترجح من حيث هو متساو اعني من حيث ذاته بل من حيث ان المرجح ثابت وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك وقال آخرون انه استدلالي وهو خطاء وسبب غلطهم انهم لم يتصوروا الممكن على ما هو هو

المسئلة الحادية والثلثون

في وجوب وجود الممكن المستفاد من الفاعل **قال** ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته **اقول** قد بينا ان الممكن من حيث هو هو لا باعتبار وجود علته او عدمها فان وجوده وعدمه متساويان بالنسبة اليه وانما يحصل ترجيح احدهما من الفاعل الخارجي فاذا لا يمكن ان يتصور اولوية لاحد الطرفين على الآخر بالنظر الى ذاته **قال** ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب **اقول** اولوية احد الطرفين بالنظر الى وجود العلة او عدمها هي الاولوية الخارجية فان كانت العلة مستجمعة لجميع الشرائط منتفيا عنها جميع الموانع كانت الاولوية وجوبا والا كانت اولوية يجوز معها وقوع الطرف الآخر وهذه الاولوية الخارجية لا يكفي في وجود الممكن او عدمه لان فرضها لا يحيل المقابل وبيان ذلك انا اذا فرضنا هذه الاولوية متحققة ثابتة فاما ان يمكن معها وجود الطرف الآخر المقابل لطرف الاولوية او لا يمكن والثاني يقتضي ان يكون الاولوية وجوبا والاول يلزم منه المحال وهو ترجيح احد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح لانا اذا فرضنا الاولوية ثابتة يمكن معها وجود الطرف الراجح والمرجوح فتخصيص احد الطرفين بالوقوع دون الثاني ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهر ان الاولوية لا تكفي في الترجيح بل لا بد من الوجوب وان كل ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده الا اذا وجب فلا بد من الانتهاء الى الوجوب **قال** وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية **اقول** كل ممكن موجود او معدوم فانه يحفف

المقابل فلا بدّ من الانتهاء الى الوجوب وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضيّة فعليّة

في ان الممكن محتاج الى المؤثر

في وجوب وجود الممكن

يحفف

والامكان لازم والآيجب الماهية او ممتنع ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص

بوجوبين احدهما الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذى يستدل به على تحققه والثانى الوجوب اللاحق وهو المتاخر عن تحقق القضية فان الحكم بوجود الشيء للانسان يكون واجبا ما دام الشيء موجودا له وهذه الضرورة يسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية قال والامكان لازم والآيجب الماهية او يمتنع اقول الامكان للممكن واجب لانه لولا ذلك لامكن زواله وحينئذ يبقى الماهية واجبة او ممتنعة وقد بينا امتناعه فيما سلف قال ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم اقول يريد ان يبين ان الوجوب اللاحق وهو الذى ذكرانه لا يخلو عنه قضية فعلية ولهذا سماه بوجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وذلك لان الوجود لا يخرجه عن الامكان الذاتى بل هو باق على طبيعة الامكان لان وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا حكم بجواز مقارنة وجوب الوجود لجواز العدم وهذا الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهية عند فرض عدم العلة قال ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص اقول الوجوب هو تاكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى النقص لان الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له **المسئلة الثانية والثلثون** فى الامكان الاستعدادى قال والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للممكنات وهو غير الامكان الذاتى اقول الامكان اما ان يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان الذاتى واما ان يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها عنه وهو الامكان الاستعدادى وهذا الامكان قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للانسانية اضعف وابعد من استعداد العلقة لها وكذا استعداد النطفة للكتابة ابعد واضعف من استعداد الانسانية لها فهذا هو الاستعداد الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهذا الامكان الاستعدادى يعدم ويوجد بعد عدمه للممكنات فان الماء بعد تسخينه يستعد لصيرورته هواء بعد ان لم يكن فقد تجدد هذا الاستعداد ثم اذا برد زال ذلك الاستعداد واما الامكان الذاتى فقد بينا انه لا يمكن زواله عن ذلك الممكن **المسئلة الثالثة والثلثون** فى القدم والحدوث قال والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث اقول هذه قسمة للموجود الى القديم والحادث وذلك لان الموجود اما ان يسبقه الغير او لا يسبقه الغير فالاول هو الحادث والثانى هو القديم وقد يقال ان القديم هو الذى لا يسبقه العدم والحادث هو الذى يسبقه العدم قال والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائى اقول لما ذكر ان القديم هو الذى لا يسبقه الغير او العدم على اختلاف التفسيرين والمحدث هو الذى يسبقه الغير او العدم وجب عليه ان

والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للممكنات وهو غير الامكان الذاتى والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والاحادث والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائى

يبين اقسام التقدم والسبق ومقابليه اعني التاخر والمعية وقد ذكر الحكماء ان اقسام التقدم خمسة الاول التقدم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم ولهذا فانه لولا حركة اليد لم يحصل حركة الخاتم فهذا الترتيب لعقلي هو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم له حظ في التاثير في المتاخر ولا يكون هو كال المؤثر وهو كتقدم الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الاول ان المتقدم هناك كان كافيا في وجود المتاخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجود المتاخر الثالث التقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان متقدم على زمان المتاخر كالاب الابن الرابع المتقدم بالرتبة وهي اما حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع ان جعل المبدأ الاعم الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وكذا اصناف المتاخر والمعية ثم المتكلمون زادوا قسما اخر للمتقدم وسموه التقدم الذاتي ومثلوا فيه تقدم الامس على اليوم فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان والا لاحتاج الزمان الى زمان اخر وتسلسل وظاهر انه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الاقسام وهذا الحصر استقرائي لا برهاني اذ لم يقم برهان على انحصار التقدم في هذه الانواع والقسمة انما تنحصر اذا ترددت بين النفي والاثبات **المسئلة الرابعة والثلثون** في ان التقدم مقول بالتشكيك **قال** ومقوليته بالتشكيك ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه **اقول** اختلف الحكماء هنا فقال قوم ان التقدم مقول على انواعه الخمسة بالاشتراك المعنوي وهو خطاء فان كل واحد من التقدم بالعلية والطبع قد شارك الاخر في معنى التقدم وهو ان كل واحد من المتقدم يوجد له ما للمتاخر دون العكس وقال اخرون انه مقول بالتشكيك لان الاصناف يشترك في ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتاخر ولا شيء للتاخر الا وهو موجود للمتقدم وهذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فان المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل المتقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر اصناف التقدم وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الاسرار واذا ثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض انواع التقدم اولى بالتقدم من بعض وعلمنا انا اذا فرضنا ا متقدما على ب بالعلية وج متقدما على د بالطبع كان تقدم ا على ب اولى من تقدم ج على د فحينئذ ب احد المضافين اولى بتاخره عن المضاف الاخر من تاخر د عن ج فانحفظت الاضافة بين المضافين في الاولوية وهو احد انواع التشكيك وكذلك لو فرضنا تقدم ا على ب اشد من التقدم ج على د كان تاخر ب عن ا اشد من تاخر د عن ج وهذا نوع ثان للتشكيك وكذا لو فرضنا تقدم ا على ب قبل تقدم ج على د كان تاخر ب عن ا قبل تاخر د عن ج وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه **قال**

وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته والتقدم دايما بعارض زمانى او مكانى او غيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والا تسلسل والحدوث الذاتى متحقق والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار ويصدق الحقيقية منهما

وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته اقول لما بين ان التقدم مقول على ما تحته من اصناف التقدمات بالتشكيك ظهر انه ليس جنسا لما تحته وان مقوليته على ما تحته قول العارض على معروضه لا قول الجنس على انواعه لامتناع وقوع التفاوت فى اجزاء الماهية قال والتقدم دايما بعارض زمانى او مكانى او غيرهما اقول اذا نظرت الى الماهية من حيث هى هى لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما تعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما فى تقدم الزمانى او مكان كما فى تقدم المكانى او مغاير كما فى تقدم العلة على معلولها باعتبار التاثير والتاثر وكما فى تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من اصناف التقدمات قال والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والا تسلسل اقول القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان حقيقيين بل لا يقال ان عليه الا على سبيل المجاز فالقدم والحدوث الحقيقيان وهما ما فسرناهما به من ان القديم هو الذى لا يسبقه الغير والمحدث هو المسبوق بالغير او المسبوق بالعدم كما قال المص رحمه الله فى المسئلة الثالثة والثلثون وهما بهذا الاعتبار لا يفتقران الى الزمان لان الزمان ان كان قديما او حادثا بهذا المعنى افتقر الى زمان اخر وتسلسل واما القدم والحدوث بالمجاز فانهما لا يتحققان بدون الزمان وذلك لان القدم يقال بالمجاز لما يستطال زمان وجوده فى جانب الماضى والحدوث ما لا يستطال زمانه قال والحدوث الذاتى متحقق اقول قد بينا ان اصناف التقدم والتاخر خمسة او ستة ومن جملتها التقدم والتاخر بالطبع والحدوث الذاتى هو الذى يكون الوجود فيه متاخرا عن العدم بالذات وبيانه ان الممكن يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود والعدم ويستحق من غيره استحقاق احدهما وما بالذات احق مما بالغير فالاستحقاقية اعنى التاخر الذاتى متقدم على الاستحقاقية وذلك هو معنى الحدوث الذاتى قال والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اقول ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث ليسا من المعانى المحققة فى الاعيان وذهب عبد الله بن سعيد من الاشعرية الى انهما وصفان زايدان على الوجود والحق خلاف ذلك وانهما اعتباران عقليان تصورهما الذهن عند مقايسة سبق الغير اليه وعدمه لانهما لو كانا ثبوتيين لزم التسلسل لان الموجود من كل واحد منهما اما ان يكون قديما او حادثا فيكون للقدم قدم وكذا للحدوث هذا خلف بل هما عقليان يعتبرهما العقل وينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلى وهذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال اذا كان القدم والحدوث امرين ثبوتيين فى العقل امكن عروض القدم والحدوث لهما ويعود المحذور من التسلسل وتقرير الجواب انهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل قال ويصدق الحقيقية منهما

اقول الموجود لا يخلو عن القدم والحدوث لانه لا يخلو من ان يكون مسبوقا بغيره اولا والاول حادث والثاني قديم ولا يجتمعان في شيء واحد لاستحالة اجتماع النقيضين فاذا لا يجتمعان ولا يرتفعان فتركبت المنفصلة الحقيقية منهما المسئلة الخامسة والثلثون في خواص الواجب قال ومن

الوجوب الذاتي والغيري اقول هذا احدى الخواص وهو ان الشيء الواحد اذا كان واجبا لذاته استحال ان يكون واجبا لغيره اذا عرفت هذا فنقول المنفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع والخلو صادقة على الموجود اذا اخذ جزءاها الوجوب بالذات والوجوب بالغير بان يقال الموجود اما واجب لذاته او واجب لغيره لا يمتنع صدقهما على شيء واحد وكذبهما عليه وذلك لان الموجود اما مستغن عن الغير او محتاج اليه ولا واسطة بينهما والاول واجب بالذات والثاني واجب بالغير وانما امتنع الجمع بينهما لانه لو كان شيء واحد واجبا لذاته ولغيره معا لزم المحال لان الواجب لغيره يرتفع بارتفاع غيره والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان شيء واحد واجبا لذاته ولغيره معا لزم اجتماع النقيضين وهو محال وانما امتنع الخلو بينهما لان الموجود اذا كان واجبا صدق احد الجزئين وان كان ممكنا استحال وجوده

الا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الاخر قال ويستحيل صدق الذاتي على المركب اقول هذه خاصة ثانية للواجب الذاتي وهو انه يستحيل ان يكون مركبا فلا يمكن صدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه على ما يأتي وكل مفتقر الى اجزائه على ما يأتي ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف قال بعض المتأخرين هذه المسئلة تتوقف على الوحدانية لانه لو قال قائل يجوز ان يكون كل واحد من اجزاء المركب واجبا لذاته ويكون المجموع مستغنيا عن الغير اجيب بان الواجب لذاته يستحيل ان يكون متعددا والحق انه لا افتقار في هذه المسئلة الى الوحدانية لان هذا المركب يستحيل ان يكون واجبا لذاته لافتقاره الى اجزائه الواجبة وكل مفتقر ممكن فيكون المركب ممكنا فلا يكون واجبا وهذا لا يتوقف على الوحدانية قال ولا يكون الذاتي جزءا من غيره اقول هذه خاصية ثالثة للواجب الذاتي ظاهرة وهي ان الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو ظاهر لان المركب اما حسي وهو اما يكون بانفعال كالمزاج او عقلي كتركب الماهية من الاجناس والفصول والكل ظاهر الاستحالة المسئلة

السادسة والثلثون في ان وجود واجب الوجود وجوبه نفس حقيقته قال ولا يزيد وجوده ونسبته عليه والا لكان ممكنا اقول هذه المسئلة يشتمل على بحثين البحث الاول في ان وجود واجب الوجود نفس حقيقته وتقريره ان نقول لو كان وجود واجب الوجود لذاته زائدا على حقيقته لكان صفة لها فيكون ممكنا فيفتقر الى علة فتلك العلة اما ان يكون نفس حقيقته او شيئا خارجا عن حقيقته

في العروض وعدمه

والقسمان باطلان اما الاول فلان تلك الحقيقة اما ان يؤثر فيه وهي موجودة او تؤثر فيه وهي معدومة فان اثرت فيه وهي موجودة فان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان بغير هذا الوجود عاد البحث اليه ويلزم وجود الماهية مرتين والجميع باطل وان اثرت فيه وهي معدومة كان المعدوم مؤثرا في الوجود وهو باطل بالضرورة واما الثاني فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده الى غيره فيكون ممكنا وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب البحث الثاني في ان الوجوب نفس حقيقته وقد تقدم بيان ذلك بما سلف **قال** والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا **اقول** هذا جواب من استدل ردا على زيادة الوجود في حق واجب الوجود وتقرير الدليل ان نقول ماهيته تعالى غير معلومة للبشر على ما ياتي والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني ان الماهية غير الوجود وتقرير الجواب عنه ان نقول انا قد بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول بالتشكيك على اشياء يمتنع ان يكون نفس الحقيقة او جزءها بل يكون دائما خارجا عنها لازما لها كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو لازم من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل بل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم وكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل فانه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم فالوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد فالحقيقة التي لا تدركها العقول هي الوجود الخاص المخالف لساير الوجودات بالهوية التي هو المبدأ الاول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود ولساير الموجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الموجودات الخاصة وكون حقيقته غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى وهذا التحقيق مما نبه عليه بهمنيار في التحصيل وحرره المصنف في شرح الاشارات **قال** وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه **اقول** هذا جواب عن استدلال ثان استدل به الذاهبون الى ان وجوده تعالى زائد على حقيقته وتقرير الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعية لما بينا من اشتراكه والطبائع النوعية تتفق في لوازمها وقد بنى الحكماء على هذه القاعدة مطالب كثيرة

عن حقيقته بحيث يعود الوجود

وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل بل ظاهر البطلان والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه

كامتناع الخلاء ووجود الهيولى للافلاك وغير ذلك من مباحثهم معقول طبيعة الوجود ان اقتضت العروض وجب ان يكون وجود واجب الوجود عارضا للماهية مغايرة له وان اقتضت عدمه كان وجودات الممكنات غير عارضة لماهياتها فاما ان لا تكون موجودة او يكون وجودها نفس حقايقها والقسمان باطلان وان لم يقتض واحدا منهما لم يتصف باحدهما الا بامر خارج عن طبيعة الوجود فيكون تجرد واجب الوجود محتاجا الى المؤثر هذا خلف وتقرير الجواب ان الوجود ليس طبيعته نوعية على ما حققناه بل هو مقول بالتشكيك على ما تقدم والمقول على اشياء بالتشكيك لا يتساوى اقتضاؤه فان النور يقتضي بعض جزئياته ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار والحرارة كذلك فان الحرارة الغريزية تقتضي استعداد الحيوة بخلاف ساير الحرارة فكذلك الوجود قال وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول اقول لما ابطل استدلالهم شرع في ابطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكر ههنا امرين احدهما انهم قالوا الاتم لحضا احوال الماهية حالة التاثير في الوجود والعدم بل جاز ان يكون الماهية من حيث هي هي مؤثرة في الوجود ولا يلزم التسلسل ولا تاثير المعدوم في الوجود والجواب ان الماهية من حيث هي هي يجوز ان تقتضي صفات لها على سبيل العلية والمعلولية الا الوجود فانه يمتنع ان تؤثر فيه من حيث هي هي لان الوجود لا يكون معلولا لغير الوجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وساير الصفات قال والنقض بالقابل بل ظاهر البطلان اقول هذا جواب عن السؤال الثاني وتقريره انهم قالوا ان العلة القابلية للوجود لا يجوز ان يكون باعتبار الوجود فان الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود الا بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه او تعدد الوجودات للماهية الواحدة والكل محال فاذا كان كذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الفاعلة والجواب ان هذا انما يتم لو قلنا ان الوجود عارض للماهية عروض السواد للجسم وان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها ونحن لا نقول ذلك بل يكون الماهية هو وجودها وانما تتجرد عن الوجود والحصول في العقل لا بمعنى انها يكون في العقل منفكة عن الوجود لان الحصول في العقل نوع من الوجود بل بمعنى ان العقل يلاحظها مفردة فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلي اذ ليس للماهية وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر ويجتمعان اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت نكونها هو وجودها والحاصل من هذا ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجة عند وجودها في العقل فقط قال والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه اقول الوجود ليس من الامور العينية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان

وهو من المعقولات الثانية وكذلك العدم وجهاتهما والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعيتها

ثابتا في الاعيان لم يحل اما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها او مغايرا لها والقسمان باطلان اما الاول فلما تقدم من انه زايد على الماهية ومشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها واما الثاني فاما ان يكون جوهرا او عرضا والاول باطل والا لم يكن صفة لغيره والثاني باطل لان كل عرض فهو حاصل في المحل وحصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تاخره عن محله وتقدمه عليه هذا خلف **قال** وهو من المعقولات الثانية **اقول** الوجود كالشيئية في انهما من المعقولات الثانية وليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل هو امر عقلي يعرض للماهيات وهو من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وليس في الموجودات شيء هو وجود او شيء بل الموجود اما حجر او شجر او غيرهما ثم يلزم من معقوليته ذلك ان يكون موجودا **قال** وكذلك العدم **اقول** يعني به ان العدم من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى كما قلنا في الوجود اذ ليس في الاعيان ماهية هي عدم مطلق فهو دائما عارض لغيره **قال** وجهاتهما **اقول** يعني به ان جهات الوجود والعدم من الوجوب والامكان والامتناع الذاتية والمشروطة من المعقولات الثانية ايضا كما تقدم من انها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج وقد سبق البحث فيه **قال** والماهية **اقول** المهية ايضا من المعقولات الثانية فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او معقولة وان كان ما تصدق عليه الماهية من المعقولات الاولى وليس البحث فيه بل في الماهية العارض فان كون الانسان ماهية امر زايد على حقيقة الانسانية **قال** والكلية والجزئية **اقول** هذان ايضا من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان الماهية من حيث هي هي وان كانت لا تخلو عنهما الا انها مغايرة لهما وهما يصدقان عليها صدق العارض على معروضه فان الانسانية لو كانت لذاتها كلية لم يصدق جزئية وبالعكس فان الانسانية ليست من حيث هي هي كلية ولا جزئية بل انما يصدق عليها الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على افراد متوهمة او متحققة والجزئية انما يصدق عليها عند اعتبار امور اخر مخصصة لتلك الحقيقة ببعض الافراد فهما من المعقولات الثانية **قال** والذاتية والعرضية **اقول** هذان ايضا من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فانه ليس في الاعيان ذاتية ولا عرضية وليس لهما تاصل في الوجود وقد يكون الذاتي لشيء عرضيا لغيره فهما اعتباران عقليان عارضان للماهيات متحققة في انفسها فهي من المعقولات الثانية **قال** والجنسية والفصلية والنوعية **اقول** هذه ايضا امور اعتبارية عقلية صرفة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان كون الانسان نوعا امر مغاير لحقيقة الانسانية عارض لها

والعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه وان تصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم

بان يتمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض ولذا يقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت

والا لامتنع صدق الانسانية على زيد وكذلك الجنسية للحيوان مثلا امر عارض له مغاير لحقيقته وكذلك الفصلية للناطق وهذا كله ظاهر

المسئلة السابعة والثلثون في تصور العدم

قال والعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه اقول للعقل ان يحكم بالمناقضة بين السلب والايجاب فلا بد وان يعتبرهما معا لان التناقض من قبيل النسب والاضافات لا يمكن تصوره الا بعد تصور معروضه فيكون متصورا للسلب والايجاب معا ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة لان التناقض ليس بالقياس الى الذهن بل بالقياس الى ما في نفس الامر فيتصور صورة ما ويحكم عليها بانه ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورة اخرى فيحكم عليها بان لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على احديهما بمقابلة الاخرى لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان احديهما استندت الى الخارج دون الاخرى وقد يتصور الذهن صورة ما ويتصور سلبها لانه متميز على ما تقدم ويحكم على الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل باعتبار الذي ذكرناه قال وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يتمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار وقسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض اقول الذهن يمكنه ان يتصور جميع المعقولات وجودية كانت او عدمية ويمكنه ان يلحظ عدم جميع الاشياء لانه يتصور العدم المطلق ويمكنه ان يقيسه الى جميع الماهيات فيمكنه ان يلحظه باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه وكذلك يمكنه ان يلحظ نفس العدم بمعنى ان الذهن يتمثل للعدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور رفعها ويكون ثابتا باعتبار تصوره لان رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجي والذهني يتصور لما ليس بثابت ولا متصور اصلا وهو ثابت باعتبار تصوره وقسيم لمطلق الثابت باعتبار انه سلبه ولا استبعاد في ذلك فانا نقول الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت في الذهن فاللاوجود قسيم للوجود ومن حيث انه مفهوم قسم من الثابت والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث انه متصور لا من حيث انه ليس بثابت فلا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين قال ولذا يقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت اقول هذا استدلال على ان للذهن ان يتصور عدم جميع الاشياء وبيانه انا نحكم بقسمة الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بامتياز احدهما عن الآخر ومقابلته له والحكم على شيء يستدعي تصوره وثبوته في الذهن فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه فقد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبار بنى على ما حققناه وان ما ليس بثابت في الذهن ثابت

فيه

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه والا فلا ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الامر لامكان تصوّر الكواذب

فيه من حيث انه متصوّر وغير ثابت فيه من حيث انه سلب لما في الذهن لا يقال امتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الاخر حتى يحكم بينهما بالامتياز فلو كان العدم ممتازا عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه لكن ذلك محال لان العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون رفع هوية العدم قسيما للعدم وقسما منه وهذا محال لانا نقول لا نم وجوب الهوية لكل من المتمايزين فانا نحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية فليس اللاهوية هوية سلمنا ثبوت الهوية لكل من المتمايزين لكن هوية العدم داخلة باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبار ما فرض انها لا هوية يكون مقابلة للهوية وقسيما لها ولا امتناع في كون الشيء قسما من الشيء وقسيما له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب الثبوت **قال** واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه والا فلا ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الامر لامكان تصوّر الكواذب **اقول** الاحكام الذهنية قد تؤخذ بالقياس الى ما في الخارج وقد تؤخذ لا بهذا الاعتبار فاذا حكم الذهن على الاشياء الخارجية بمثلها كقولنا الانسان حيوان في الخارج وجب ان يكون مطابقا لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحا والا لكان باطلا وان حكم على الاشياء الخارجية بامور معقولة كقولنا الانسان ممكن او حكم على الامور الذهنية باحكام ذهنية كقولنا الامكان مقابل للامتناع لم يجب مطابقته لما في الخارج اذ ليس في الخارج امكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن اذا تقرر هذا فنقول الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن ان يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس مأخوذا بالقياس الى الخارج ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن لان الذهن قد يتصور الكواذب فانا قد نتصور كون الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن لكان الحكم بوجوب الانسان صادقا لان له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو باعتبار مطابقتها لما في نفس الامر والمعقول من نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال رحمه الله المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو فان السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها والنسيان هو زوالها عنهما معا وهذا يتاتى في الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبب النسيان

قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا والتغاير لا يستدعي

هو زوال الاستعداد بزوال المعتد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان في الاحكام الكاذبة ترفل رايات فيه بمقع وهذا البحث ليس من هذا المقام وانما انجر الكلام اليه وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب **المسئلة الثامنة والثلاثون** في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات

قال ثم العدم والوجود قد يحملان وقد يربطهما المحمولات **اقول** الوجود والعدم قد يحملان على الماهيات كما نقول الانسان موجود والانسان معدوم وقد يحملان رابطة كقولنا الانسان يوجد كاتبا والانسان يعدم عنه الكتابة فههنا المحمول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان احديهما رابطة الثبوت والوصل والاخرى رابطة السلب والفصل **قال** والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من اخر وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا **اقول** لما ذكر ان الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطة بين الموضوع والمحمول شرع في تحقيق معنى الحمل وتحريره انا اذا حملنا وصفا على موصوف فلسنا نعني به ان ذات الموضوع هي ذات المحمول بعينها فانه لا يبقى حمل ولا وضع الا في الالفاظ المترادفة وهو باطل لان قولنا الانسان حيوان صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين ولا نعني به ان ذات الموضوع مباينة لذات المحمول فان الشيئين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع حمل احدهما على الاخر بل نعني به ان المحمول والموضوع بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه وانا اذا قلنا الضاحك كاتب عنينا به ان الشيء الذي يقال له الضاحك هو الشيء الذي يقال له الكاتب فجهة الاتحاد هي الشيء وجهة التغاير هي الضحك والكتابة اذا عرفت هذا فاعلم ان جهة الاتحاد قد تكون امرا مغايرا للموضوع والمحمول كما في هذا المثال فان الشيء الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحمول وقد تكون احدهما كقولنا الانسان ضاحك والضاحك انسان **قال** والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدمه في القيام لو استدعاه **اقول** لما ذكر ان المحمول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق التغاير فصدق ان التغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر قيام العرض بمحله فانا نقول الانسان حيوان وليست الحيوانية قائمة بالانسانية ثم لو فرضنا ان التغاير مع الحمل يقتضي قيام احدهما بالاخر لكن لا يلزم من كون المحمول قائما بالموضوع كون الموضوع في نفسه ماخوذا باعتبار عدم القيام فانه حينئذ اعتبار زائد على نفس المحمول والموضوع لا يستدعيه مجرد القيام **قال** واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اولا **اقول** ان الحكماء اطبقوا على ان الموصوف بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وقد اورد على هذا ان الوجود ثابت للماهية فيجب ان تكون الماهية ثابتة اولا حتى يتحقق لها ثبوت اخر ويتسلسل والجواب ما تقدم فيما حققناه اولا من ان الوجود ليس عروضه للماهيات عروض السواد للمحل بل زيادته انما هو في التصور والتعقل

قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدمه في القيام لو استدعاه

واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اولا

حمل الوجود والعدم

مسئلة الوجود

وسلبه عنها لا يقتضي غيرها وثبوتها بل نفيها الا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا والحمل

لا في الوجود الخارجي قال وسلبه عنها لا يقتضي غيرها وثبوتها بل نفيها الا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا اقول سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي ان يكون الماهية متميزة عن غيرها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهية لا بمعنى ان يكون الماهية متحققة ويثبت لها النفي لا يقال المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالسلب يقتضي الثبوت لانا نقول انا لا نريد بذلك انه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او بغيرها وان كان بحيث يلزمها هذه الصفة او غيرها

قال والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليس الموصوفية ثبوتية والا تسلسل اقول الحمل والوضع من الامور المعقولة وليس في الخارج حمل ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابة واما صدق الكاتب على الانسان فهو امر عقلي ولهذا حكمنا بان الحمل والوضع من المعقولات الثانية ويقالان بالتشكيك فان استحقاق بعض المعاني للحمل اولى من البعض الاخر وكذا الوضع واذا قلنا الجسم اسود فقد حكمنا على الجسم بانه موصوف بالسواد والموصوفية امر اعتباري ذهني لا خارجي حقيقي لان الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل وبيان الملازمة انها لو كانت خارجية لكانت عرضا موصوفا قائما بالمحل فتصاف محلها بها يستدعي موصوفية اخرى وينتقل الكلام اليها ويتسلسل

المسئلة التاسعة والثلثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض

قال ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض اقول الموجود اما ان يكون له حصول مستقل في الاعيان اولا يكون والاول هو الموجود بالذات سواء كان جوهرا او عرضا فان العرض وان كان لا يوجد الا بمحله لكنه موجود حقيقة فان وجود العرض ليس هو بعينه وجود المحل اذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم اذا حل فيه السواد بعد ان لم يكن والثاني هو الموجود بالعرض كاعدام الملكات والامور الاعتبارية الذهنية التي لا تحقق لها في الاعيان ويقال انها موجودة في الاعيان بالعرض قال واما الوجود في الكتابة والعبارة فمجازي اقول للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان وقد سبق البحث فيهما ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والذهني يدل على ما في العين والعبارة تدل على الامر الذهني والكتابة تدل على العبارة لكن الوجودان الاولان حقيقيان والباقيان مجازيان اذ لا يحكم العقل بان الشيء موجود في اللفظ والكتابة لكن لما دلتا عليه حكم على سبيل المجاز بانه موجود فيهما

المسئلة الاربعون في ان المعدوم لا يعاد

قال والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة

والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليس الموصوفية ثبوتية والا تسلسل ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض واما الوجود في الكتابة والعبارة فمجازي والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة

اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه ولم يبق فرق بينه وبين المبتداء وصدق المتقابلان

عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان والحكم بامتناع العود لازم للماهية وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث

اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود **اقول** ذهب جماعة من الحكماء والمتكلمين الى ان المعدوم لا يعاد وذهب اخرون منهم الى انه يمكن ان يعاد والحق الاول واستدل المص عليه بوجوه الاول ان المعدوم لا يبقى له هوية ولا يتميز عن غيره فلا يصح ان يحكم عليه بحكم ما من الاحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود وهذا ينتقض بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فانه حكم ما والتحقيق ههنا ان الحكم يستدعى الحضور الذهني لا الوجود الخارجي **قال** ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع اعادة المعدوم وتقريره ان الشيء بعد عدمه نفي محض وعدم صرف واعادته انما يكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل النفي بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول **قال** ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان المعدوم لو اعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتداء فانا اذا فرضنا سوادين احدهما معاد والاخر مبتداء وجدا معا لم يقع بينهما فرق في الماهية ولا المحل ولا غيرهما من المميزات الا ان احدهما كان موجودا ثم عدم والاخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهية في العدم فلا يمكن الحكم عليها بانها هي حالة العدم واذا لم يبق فرق بينهما لم يكن احدهما اولى من الاخر بالاعادة والابتداء **قال** وصدق المتقابلان عليه دفعة **اقول** هذا وجه رابع وهو انه لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان على الشيء الواحد دفعة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو اعيد لاعيد مع جميع مشخصاته ومن بعض المشخصات الزمان فيلزم جواز الاعادة على الزمان فيكون المبتداء معادا وهو محال لانهما متقابلان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة **قال** ويلزم التسلسل في الزمان **اقول** هذا دليل على امتناع اعادة الزمان وتقريره انه لو اعيد الزمان لكان وجوده ثانيا مغايرا لوجوده اولا والمغايرة ليست بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلية والبعدية لا غير فيكون للزمان زمان اخر يوجد فيه تارة ويعدم اخرى وذلك يستلزم التسلسل **قال** والحكم بامتناع العود لازم للماهية **اقول** هذا جواب عن استدلال من ذهب الى امكان اعادة المعدوم وتقرير الدليل ان الشيء بعد العدم ان استحال وجوده لماهيته او لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله الذي هو الوجود المبتداء وان كان لامر غير لازم بل لعارض فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع وتقرير الجواب ان الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيد ببعدية العدم وذلك الامتناع لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود **المسئلة الحادية والاربعون** في قسمة الموجود الى الواجب والممكن **قال** وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث

الكلام في الماهية في الوجود

هو

هو قابل للتقييد وعدمه والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود ثم الامكان قد يكون آلة فى التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته

هو قابل للتقييد وعدمه **اقول** العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون مستغنيا عن غيره او يكون محتاجا والاول واجب والثانى ممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر فيها الى برهان وليست القسمة واردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق فان الشئ من حيث هو ذلك الشئ يستحيل ان ينقسم الى متباينين هما غير ذلك الشئ واذا اعتبرت قسمة فلا يؤخذ مع هذه الحيثية بل يؤخذ الشئ بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد ويقسم فيضاف الى مفهوم مفهومات اخر ويصير مفهوم مع كل واحد من تلك المفهومات قسما

المسئلة الثانية والاربعون فى البحث عن الامكان

قال والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود **اقول** الذهن اذا حكم بامر على امر فقد يلاحظ الوجود او العدم للمحكوم عليه وهو الحكم باحدهما او بما يشترط فيه احدهما وقد لا يلاحظ احدهما كالحكم بالامكان فان الذهن اذا حكم على الممكن بامكان الوجود والعدم فانه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجودا الا انه بذلك الاعتبار يكون واجبا ولا باعتبار كونه معدوما فانه بذلك الاعتبار يكون ممتنعا وانما يتحقق الامكان للممكن من حيث هو هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وبهذا التحقيق يندفع السؤال الذى يهول به قوم ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا استحال الحكم عليه بالامكان لان الموجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوما استحال عليه قبول الوجود لما تقدم واذا استحال مجامعة الامكان لوصفى الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنهما فاستحال الحكم على الماهية بالامكان وذلك لان القسمة فى قولهم المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما ليست بحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يحكم عليه مع اعتبار الوجود او مع اعتبار العدم ويعوزه قسم آخر وهو ان يحكم عليه لا مع اعتبار احدهما وقولهم الموجود حال الوجود لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح لكن الموجود يقبل العدم فى غير حال الوجود وكذا المعدوم وليس حال الماهية اما حال الوجود او حال العدم لانهما حالان يحصلان عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها لا مع الغير فانها يقبل احدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول **قال** ثم الامكان قد يكون آلة فى التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته **اقول** كون الشئ معقولا بذاته ان ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للتعقل ولا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل انما ينظر فيه مثلا العاقل يعقل السماء بصورة فى عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ فى الصورة التى بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل تعقل ان المعقول بتلك الصورة

وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح والمؤثرية اعتبار عقلي

هو السماء وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولا فنظور اليها لا آلة في النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا في محل هو عقله اذا ثبت هذا فمعقول الامكان قد يكون آلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان وجوده على اي انحاء العروض يعرض للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجودا او معدوما او جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا ثم اذا نظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار امكانا للشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غيرها هيته فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا او غير موجود او ممكنا او غير ممكن واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر يعتبره العقل والامكان امر عقلي فيما يعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا حصل فيه امكان لامكان ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار وهكذا حكم جميع الاعتبارات العقلية من الوجوب والشيئية والحدوث وغيرها من ثواني المعقولات **قال** وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل **اقول** قد تقدم مواضع اعتبار المطابقة وعدمها والامكان اذا اعتبر فيه المطابقة يجب ان يكون مطابقا لما في العقل لانه اعتبار عقلي على ما تقدم

المسئلة الثالثة والاربعون في ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروري

قال والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح **اقول** كل عاقل اذا تصور الممكن ما هو والاحتياج الى المؤثر حكم بنسبة احدهما الى الآخر حكما ضروريا لا يحتاج معه الى برهان وخفاء هذا التصديق عند بعض العقلاء لا يقدح في ضرورته لان الخفاء في هذا الحكم يستند الى خفاء التصور لا لخفائه في نفسه ولهذا اذا مثل للمتشكك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية بحال كفتي الميزان وانهما كما يستحيل ترجح احدى الكفتين على الاخرى بغير مرجح كذلك الممكن المتساوي الطرفين حكم بالحاجة الى المؤثر **قال** والمؤثرية اعتبار عقلي **اقول** هذا جواب عن سؤال اورده بعض المغالطين على احتياج الممكن الى المؤثر وتقرير السؤال ان الممكن لو افتقر الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى مؤثر في ذلك الاثر فان كانت وصفا ثبوتيا في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل لانها ثابتة في الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره وان كانت بمطابقة الخارج او كانت ثابتة في الخارج مغايرة للمؤثر والاثر لانها نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فهو غير معقول لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا امورا متتالية الى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد منها متلوا لصاحبه وانما يكون متلوا لصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لان تاثير المتلو في التالي متوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف وليست المؤثرية عدمية لانها نقيض

حكم بحاجة الممكن الى المؤثر

والمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وتاثيره في الماهية وبلحقه وجوب لاحق

الا مؤثرية المحمولة على المعدوم والمحمول على المعدوم عدم ونقيض لعدم ثبوت فالمؤثرية ثبوتية وتقرير الجواب ان المؤثرية امر اضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلا لان الجهل يلزم لو حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الذهن وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره جوابه ان كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل قبل وجود العقل **قال** والمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر لهم وتقرير السؤال ان المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجوده او حال عدمه والقسمان باطلان فالتاثير باطل اما بطلان الاول فلاستلزامه تحصيل الحاصل واما بطلان الثاني فلان حال العدم لا اثر فلا تاثير لان التاثير ان كان عين حصول الاثر عن المؤثر بحيث لا اثر فلا تاثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاول وتقرير الجواب ان نقول اذا اردت بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع المعلول تكون بهذه الصفة وان اردت به مقارنة المؤثر للاثر المقارنة الذاتية فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **قال** وتاثيره في الماهية ويلحقه وجوب لاحق **اقول** هذا جواب عن سؤال ثالث لهم وتقريره ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالتاثير باطل اما الاول فلان كل ما بالغير يرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال لان صيرورة الماهية غير ماهية محال لان موضوع القضية يجب ان يتحقق حال ثبوت محمولها فلا يتحقق الماهية حال الحكم بالعدم واما الثاني فلانه يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال واما الثالث فلان الموصوفية ليست ثبوتية والا لزم التسلسل فلا يكون اثرا سلمنا لكن المؤثر يؤثر في ماهيتها او في وجودها او في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود المحال وتقرير الجواب ان المؤثر يؤثر في الماهية وعند فرض الماهية يجب تحققها وجوبا لاحقا بسبب العرض مترتبا على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تاثير المؤثر فيه فانه يكون ايجادا لما فرض موجودا اما قبل فرضه ماهية فيمكن ان يوجدها المؤثر على سبيل الوجوب يكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده والفرق بين الوجودين ظاهر ذكر في المنطق والغلط ههنا نشاء من قبيل اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين بالشركة اللفظية وقولنا عدمت الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك حملا لغير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجي لان الوضع والحمل من ثواني المعقولات على ما مر

وعدم المعلول يستند الى عدم علته على ما مر والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث ولهذا جاز

ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود من موجده ومن يجعل تاثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود وهم القايلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لان ذلك امر حاصل في يحصل بعد اتصافها به والمراد من تاثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكروه من المحال **قال** وعدم المعلول يستند الى عدم علته على ما مر **اقول** هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان الممكن لو افتقر في طرفها لوجود الى المؤثر لافتقر في طرف العدم لتساويهما بالنسبة اليه والتالي باطل لان المؤثر لا بد له من اثر والعدم نفي محض يستحيل استناده الى المؤثر ولانه نفي محض ولا تعدد فيه ولا امتياز وتقرير الجواب ان عدم الممكن المتساوي ليس نفيا محضا بل هو عدم ملكة وتساوي طرفي وجوده وعدمه انما يكون في العقل والمرجح لطرف الوجود يكون موجودا في الخارج اما في العدم فلا يكون الا عقليا وعدم العلة ليس نفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولا امتيازه عنده عن عدم المعلول في العقل يجوز ان يعلل هنا العدم بذلك العدم في العقل **المسئلة الرابعة والاربعون** في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر **قال** والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته **اقول** ذهب جمهور الحكماء والمتاخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر وبالجملة كل من قال بان الامكان علة تامة في احتياج الاثر الى المؤثر حكم بان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر والدليل عليه ان علة الحاجة انما هي الامكان وهو لازم للماهية ضروري اللزوم فهي ابدا محتاجة الى المؤثر لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول **قال** والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث **اقول** لما حكم باحتياج الممكن الباقي الى المؤثر شرع في تحقيق الحال فيه وان الصادر عن المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لان الشبهة دخلت على القائلين باستغناء الباقي عن المؤثر بسبب ان المؤثر لا تاثير له حال البقاء لانه اما ان يؤثر في الوجود الذي كان حاصلا له وهو محال لان تحصيل الحاصل محال او في امر جديد فيكون المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي والتحقيق ان قولهم المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تاثيرا ولا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال البقاء وتحصيل الحاصل انما لزم منا والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وتاثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا **قال** ولهذا جاز اسناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار **اقول** هذه نتيجة ما تقدم من ان الممكن الباقي اذا ثبت انه محتاج الى المؤثر ثبت جواز اسناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب واما استناده الى المختار فغير ممكن لان المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد انما يتوجه في التحصيل الى شيء معدوم لان القصد

اسناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن اسناده الى المختار

بحث الممكن الباقي محتاج الى المؤثر

بحث في نفي قديم ثان

الى تحصيل الحاصل محال وكل معدوم يجدد فهو حادث **المسئلة الخامسة والاربعون** في ما قديم ثان **قال** ولا قديم سوى الله تعالى كما يأتي **اقول** قد خالف في هذا جماعة كثيرة اما الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم واما المتكلمون والاشاعرة اثبتوا ذاته تعالى وصفاته في الازل كالقدرة والعلم والحيوة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما يأتي وابو هاشم اثبت احوالا خمسا فانه علل القادرية والعالمية والحيية والوجودية بحالة خامسة هي الالهية واما الحرنانيون فقد اثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان هما البارئ تعالى والنفس وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الدهر والخلاء اما قدمه تعالى فظاهر واما النفس والهيولى فلاستحالة تركبهما عن المادة وكل حادث مركب واما الزمان فلاستحالة التسلسل اللازم على تقدير عدمه واما الخلاء فرفعه غير معقول واختار ابن زكريا الرازي الطبيب هذا المذهب صنف كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة وكل هذه المذاهب باطلة لان كل ما سوى الله تعالى ممكن وكل ممكن حادث وسيأتي تقريرها

بحث في عدم وجوب المادة

المسئلة السادسة والاربعون في عدم وجوب المادة والمدة للحادث **قال** ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل **اقول** ذهبت الفلاسفة الى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لان كل حادث ممكن فامكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس المعدوم لانتفائه فهو ثبوتي هو المادة ولان كل حادث يسبقه عدمه سبقا لا يجامع المتأخر فالسبق بالزمان يستدعي ثبوته وهذان الدليلان باطلان لانه يلزم منهما التسلسل لان المادة ممكنة فمحل امكانها مغاير لها فيكون لها مادة اخرى على انا قد بينا ان الامكان عدمي لانه لو كان ثبوتيا لكان ممكنا فيكون له امكان ويلزم التسلسل والزمان يتقدم اجزاؤه بعضها على بعض هذا النوع من التقدم فيكون للزمان زمان هذا خلف اجابوا عن الاول بان الامكان لفظ مشترك بين معنيين الاول ما يقابل الامتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية والثاني الاستعداد وهو موجود معدود في نوع من انواع جنس الكيف واذا كان موجودا او عرضا وغير باق بعد الخروج الى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج الى محل وهو المادة وعن الثاني ان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر الى زمان اخر قلنا اما الاول فباطل لان ذلك العرض حادث فيتوقف على استعداد له ويعود البحث في التسلسل واما الثاني فكذلك لان اجزاء الزمان لو كانت تتقدم بعضها على بعض لذاتها ويتأخر كذلك كانت اجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة فكان الزمان مركبا من الآنات وهو عندكم باطل **المسئلة السابعة والاربعون**

في ان القديم لا يجوز عليه العدم قال والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات ولاستناده اليه **اقول** القديم ان كان عدما جاز عليه العدم كعدم العالم وان كان العدم لا يسمى قديما وان كان وجودا استحال عدمه لانه اما ان يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه او ممكن الوجود فمؤثره لا يجوز ان يكون مختارا لان كل اثر لمختار حادث فيكون موجبا فان كان واجبا استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا تسلسل **قال** الفصل الثاني في الماهية ولواحقها وهي مشتقة عما هو هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق غالبا على الامر المتعقل والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات **اقول** في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة نحن نذكرها في مسائل **المسئلة الاولى** في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي لفظة ماخوذة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو فانك اذا قلت ما هو الانسان فقد سئلت عن حقيقته وماهيته واذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة اعني الماهية انما يطلق في الغالب من الاستعمال على الامر المعقول واذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان حقيقة الانسان اعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتا وحقيقة وهذه عوارض لها **قال** وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما تصدق على ما ينافيها **اقول** كل شيء فان له حقيقة هو بها هو فالانسانية من حيث هي الانسانية ماهية وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فان الانسانية من حيث هي انسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة لها لان الوحدة مثلا لو دخلت في مفهوم الانسانية لم يصدق الانسانية على ما ينافي الوحدة لكنها يصدق عليه لصدقها على الكثرة وكذلك القول في الكثرة والوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فهي اذن مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها فهو كالمادة للصور المختلفة والاعراض المتضادة **قال** ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده **اقول** اذا اخذت الماهية مع قيد الوحدة مثلا صارت واحدة واذا اخذت مع قيد الكثرة صارت كثيرة فالواحدية امر مضموم اليها مغاير لما يصيرها الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبار القيد الاخر فان الانسان الواحد مقابل الانسان الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها **قال** وهي من حيث هي ليست الا هي ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها **اقول** الانسانية من حيث هي هي ليست الا الانسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحدة والكثرة على ما تقدم اذا عرفت هذا فاذا سئلنا عن الانسان بطرفي النقيض فقيل مثلا هل الانسان الف ام ليس كان الجواب دائما بالسلب على ان يكون قبل من حيث لا بعد من حيث فنقول الانسان ليس من حيث هو انسان الفا ولا شيئا من

ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق غالبا على الامر المتعقل والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما تصدق على ما ينافيها ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من حيث هي ليست الا هي ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها

وقد يؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضمّ اليها شئ لكان زايدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شئ ولا توجد الا في الاذهان وقد تؤخذ لا بشرط شئ وهو كلى طبيعى موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص صادق على المجموع الحاصل منه ومما اضيف اليه و الكلية العارضة للماهية يقال لها كلى منطقى وللمركب عقلى وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلثة ينبغى تحصيلها فى كل ماهية معقولة الماهية منها بسيطة وهى ما لا جزء له ومنها مركبة وهى ما له جزء وهما موجودان

الاشياء ولا تقول الانسان من حيث هو انسان ليس الفا ولو قيل الانسانية التى فى زيد لا تغاير التى فى عمرو من حيث هى انسانية لم يلزم منه ان يقول فاذن تلك وهى واحدة بالعدد لان قولنا من حيث هى انسانية اسقط جميع الاعتبارات وقيد الوحدة زايد فيجب حذفه **المسئلة الثانية** فى اقسام الكلى **قال** وقد يؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شئ لكان زايدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شئ ولا توجد الا فى الاذهان **اقول** الماهية كالحيوان مثلا قد يؤخذ محذوفا عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شئ لكان ذلك الشئ زايدا على تلك الماهية ولا يكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهى الماهية بشرط لا شئ وهذا لا يوجد الا فى الاذهان لا فى الخارج لان كل موجود فى الخارج متشخص فليس بمجرد عن الاعتبارات **قال** وقد تؤخذ لا بشرط شئ وهو كلى طبيعى موجود فى الخارج وهو جزء من الاشخاص صادق على المجموع الحاصل منه ومما اضيف اليه **اقول** هذا اعتبار آخر للماهية معقول وهو ان تؤخذ الماهية من حيث هى هى لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه كما تأخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات بل مع تجويز ان يقارنه غيره مما يدخل فى حقيقته وهذا هو الحيوان لا بشرط شئ وهو الكلى الطبيعى لانه نفس طبايع الاشياء وحقايقها وهذا الكلى موجود فى الخارج فان الحيوان المقيد موجود فى الخارج وكل موجود فى الخارج فان اجزاءه موجودة فى الخارج فالحيوان من حيث هو هو الذى هو جزء من هذا الحيوان موجود وهذا الحيوان جزء من الاشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قيد الخصوصية المضاف اليه **قال** والكلية العارضة للماهية يقال لها كلى منطقى وللمركب عقلى وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلثة ينبغى تحصيلها فى كل ماهية معقولة **اقول** هذان اعتباران آخران للكلى احدهما الكلية العارضة له وهو الكلى المنطقى لان المنطقى يبحث عنه والثانى العقلى وهو المركب من الماهية ومن الكلية العارضة لها فان هذا اعتبار آخر مغاير للاولين وهذان الكليان عقليان لا وجود لهما فى الخارج اما المنطقى فلانه لا يتحقق الا عارضا لغيره اذ الكلية من ثوانى المعقولات ليست متاصلة فى الوجود اذ ليس فى الخارج شئ هو كلى مجرد فالكلية اذا عارضة لغيرها وكل معروض للكلى من حيث هو معروض له فهو ذهنى لان كل موجود فى الخارج شخصى وكل شخصى فليس بكلى فالكلى ذهنى وكذا الكلى العقلى لهذا فهذه اعتبارات ثلثة فى كل معقول ينبغى تحصيلها احدها الكلى الطبيعى وهو نفس الماهية والثانى الكلى المنطقى وهو العارض لها والثالث العقلى وهو المركب منهما **المسئلة الثالثة** فى انقسام الماهية الى البسيط والمركب **قال** الماهية منها بسيطة وهى ما لا جزء له ومنها مركبة وهى ما له جزء وهما موجودان

ضرورة و وصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايقان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى

وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط وهما قد يقومان بانفسهما وقد يفتقران الى المحل

ضرورة **اقول** الماهية اما ان يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره واما ان لا تكون كذلك والاول هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والنطق والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له وهذان القسمان موجودان بالضرورة فانا نعلم قطعا وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من الحقائق المركبة ووجود المركب يستلزم وجود اجزائه فالبسائط موجودة بالضرورة **قال** ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايقان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى **اقول** يعني ان وصفا البساطة والتركيب اعتباران عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات اذ لا موجود هو بسيط او مركب محض فالبساطة والتركيب لا يعقلان الا عارضان فهما من ثواني المعقولات ولو كانا موجودين يلزم التسلسل اذا عرفت هذا فانهما متنافيان اذ لا يصدق على شيء انه بسيط ومركب والا لزم اجتماع النقيضين فيه وهو محال وقد يتضايقان اعني يؤخذ البسيط بسيطا بالنسبة الى مركب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزءا من ذلك المركب ان كان له جزء آخر كما للمركب المخصوص ويكون المركب مركبا باعتبار القياس اليه فيتحقق الاضافة بينهما وهذا كالحيوان فانه بسيط بالنسبة الى الانسان على معنى انه جزء منه فيكون بسيطا منه واذا اخذا باعتبار التضائف تعاكسا مع اعتبارهما الاول اعني الحقيقي عموما وخصوصا وذلك لانهما بالمعنى الحقيقي متنافيان لان البسيط لا يصدق عليه انه مركب بذلك المعنى واذا اخذا بالمعنى الاضافي جوزنا ان يكون البسيط مركبا لان بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءا من غيره واذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركبا كان اعم من البسيط بالمعنى الاول فيكون المركب بهذا المعنى اخص منه بالمعنى الاول فقد تعاكسا اعني البسيط والمركب في العموم والخصوص باختلاف الاعتبار الحقيقي **قال** وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط **اقول** الحاجة تعرض للبسيط وللمركب معا فان كل واحد منهما ممكن وكل ممكن على الاطلاق فانه محتاج الى السبب فالحاجة ثابتة في كل واحد منهما وقد منع بعض الناس احتياج البسيط الى المؤثر لان علة الحاجة انما هي الامكان وهو امر نسبي انما يعرض للمنتسبين فما لم يتحقق الاثنينية لم يتحقق الحاجة ولا اثنينية في البسيط فلا احتياج له والجواب ان الامكان امر عقلي يعرض لمنتسبين عقليين هما الماهية والوجود ويتحقق باعتبار الحاجة لكل واحد منهما الى المؤثر في الخارج **قال** وهما قد يقومان بانفسهما وقد يفتقران الى المحل **اقول** كل واحد من البسيط والمركب قد يكون قائما بنفسه كالجوهر والحيوان وقد يكون مفتقرا الى المحل كالكيف والسواد وهما ظاهران اذا عرفت هذا فالمركب من الاول لا بد ان يكون احد اجزائه قائما بنفسه والآخر قائما به والمركب من الثاني لا بد وان يكون جميع اجزائه محتاجا الى

المحل

بين وباعتبار الخارج غنى ويستحيل رفعه عما هو ذاتى له فيحصل خواص ثلث واحدة متعاكسة و اثنان اعم ولا بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد

المحل اما حال فيه المركب والبعض اليه والباقى الى ذلك البعض **قال** والمركب انما يتركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غنى ويستحيل رفعه عما هو ذاتى له فيحصل خواص ثلث واحدة منعاكسة واثنان اعم **اقول** المركب هو الذى يلتئم ماهيته عن عدة امور فبالضرورة يكون تحققه متوقفا على تحقق تلك الامور والمتوقف على الغير متاخر عنه فالمركب متاخر عن تلك الامور فيتاخر عن كل واحد منها فكل واحد منها موصوف بالتقدم فى طرف الوجود ثم اذا عدم احدها لم يلتئم تلك الامور فلا يحصل الماهية فيكون عدم اى جزء كان من تلك الامور علة لعدم المركب والعلة متقدمة على المعلول و كل واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم فى طرف العدم ايضا فقد ظهر ان جزء الحقيقة متقدم عليها فى الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق للخارج فيجب ان يحكم بالتقدم فى الوجود الذهنى والعدم الذهنى فقد تحقق ان المركب انما يتركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج اذا عرفت هذا فنقول هذا التقدم الذى هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ولسنا نقول انه يكون مستغنيا عن مطلق السبب فان فاعل الجزء هو فاعل الكل وذلك لان المتقدم لا يعقل احتياجه الى علة متاخرة عن المتاخر عنه بل ولا خارجة عن علة المركب فان علة كل جزء داخلة فى علة الكل فاذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة الى الذهن فهو البين واذا اعتبر بالنسبة الى الخارج فهو الغنى عن السبب وهذه الخاصة اعنى التقدم اخص من الخاصية الثانية اعنى الاستغناء من السبب الجديد لان الاولى هى الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هى الحصول المطلق ولهذا قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشئ وكونه غنيا عن السبب الجديد كونه جزءا فقد حصل لكل ذاتى على الاطلاق خواص ثلث الاولى وجوب تقدمه فى الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة عليه الثانية استغناؤه عن السبب الجديد الثالثة امتناع رفعه عما هو ذاتى له وهاتان الخاصتان اضافيتان اعم منه لمشاركة بعض اللوازم له فى ذلك

المسئلة الرابعة فى احكام الجزء

قال ولا بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد **اقول** كل مركب على الاطلاق فانه مركب عن جزئين فصاعدا ولا بد من ان يكون لاحد الاجزاء حاجة الى جزء اخر مغاير له فانه لو استغنى كل جزء عن باقى الاجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة متحدة فلا بد فى كل مركب على الاطلاق من حاجة ما لبعض اجزائه الى بعض ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصورى لا غير كالهيئة الاجتماعية فى العسكر والبلدة فى البيوت والعشرية فى العدد والمعجون عن اجتماع الادوية

وهى قد تتميز فى الخارج وقد تتميز فى الذهن واذا اعتبر عروض العموم وتضايفه فقد تتباين وقد تتداخل وقد توخذ مواد وقد توخذ محمولة

وقد يكون هو الجزء المادى كالهيولى فى الجسم ولا يمكن شمول الحاجة بان يكون الجزء المادى محتاجا الى الصورى والصورى محتاجا الى المادى اذا اخذت الحاجة باعتبار واحد لانه يلزم الدور المحال وقد يشتمل الحاجة الجزئين معا الا باعتبار واحد كالمادة المحتاجة فى وجودها الى الصورة والصورة المحتاجة فى تشخصها الى المادة **قال** وهى قد تتميز فى الخارج وقد تتميز فى الذهن **اقول** اجزاء الماهية لا بد وان يكون متغايرة ثم التغاير قد يكون خارجيا كامتياز النفس والبدن اللذين هما جزء الانسان وقد يكون ذهنيا كامتياز جنس السواد عن فصله فانه لو كان خارجيا لم يخل اما ان يكون كل واحد منهما محسوسا اولا والاول باطل لانه ان ماثل السواد استحال جعله مقوما لعدم الاولوية ولزوم كون الشئ مقوما لنفسه وان خالفه فاذا انضاف الفصل الى الجنس فاما ان لا يحدث ماهية اخرى فيكون المحسوس هو اللونية المطلقة والسوادية المحسوسة هى اللونية المطلقة هذا خلف او يحدث ماهية اخرى فلا يكون الاحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف والثانى باطل لانه اذا لم يحصل عند الاجتماع هيئة اخرى كان السواد غير محسوس وان حدث كان السواد هو الحادث هو معلول الجزئين وهو خارج عنهما فيكون التركيب فى قابل السواد او فاعله لا فيه هذا خلف **قال** واذا اعتبر عروض العموم وتضايفه فقد تتباين وقد تتداخل **اقول** هذه القسمة باعتبار عروض العموم وتضايفه اعنى الخصوص للاجزاء فانا اذا اعتبرنا عروضهما للاجزاء حدثت هذه القسمة وذلك لان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من البعض فتسمى المتداخلة اولا يكون فتسمى المتباينة والمتداخلة قد يكون العام عاما مطلقا اما متقوما بالخاص وموصوفا به كالجنس ويضايفه الفصل او صفة له كالموجود المقول على المقولات العشر او مقوما للخاص كالنوع الاخير المقوم لخواص المطلقة وقد يكون مضافا كالحيوان والابيض والمتباينة ما يتركب عن الشئ واحد علله او معلوله لانه او غيرهما اما بعضها وجودى وبعضها عدمى كالاول وكلها وجودية حقيقية متشابهة كالاحاد فى العدد او مختلفة اما معقولة كالمادة والصورة والعفة والحكمة فى العدالة او محسوسة كاللون والشكل فى الخلقة والسواد والبياض فى البلسقة او بعضها اضافى كالسرير والمعتبر فى تحققه نوع نسبة او كلها كذلك كالاقرب والابعد فهذه اصناف المركبات **قال** وقد توخذ موادا وقد توخذ محمولة **اقول** اجزاء الماهية قد ينظر اليها باعتبار كونها مواد فتكون اجزاء حقيقية ولا تحمل على المركب حمل هو هو لاستحالة كون الكل هو الجزء وقد ينظر اليها باعتبار كونها محمولة صادقة على المركب مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه وقد يؤخذ بشرط التجرد والخلو عن الناطق وهو الماهية بشرط لا شئ على ما تقدم تحقيقه فيستحيل حمله على المجموع

المركب

فيعرضها الجنسية والفصلية وجعلاهما واحد والجنس منهما كالمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة وما لا جنس له فلا فصل له وكل فصل تام فهو واحد

المركب منه ومن غيره وان اخذ هو هو مع قطع النظر عن القيدين كان محمولا **قال** فيعرضها الجنسية والفصلية **اقول** اذا اعتبر ناحمل الجزء على الماهية حصلت الجنسية والفصلية لان الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون احدهما قطعا فاذا اخذ الجزء محمولا حصلت الجنسية اعني معقولية ذلك الجزء على كثيرين والفصلية اعني تميز الجزئية فجزء الماهية اما جنس او فصل والجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو والفصل هو المقول على الشئ في جواب اي شئ هو في جوهره **قال** وجعلاهما واحد **اقول** يعني به جعل الجنس والفصل ولم يكونا مذكورين صريحا بل اعاد الضمير اليهما لكونهما في حكم المصرح بهما وانما كان جعلاهما واحدا لان الفاعل لم يجعل حيوانا مطلقا ثم يميزه بانضمام الفصل اليه فان المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان بعينه هو جعل الناطق واعتبر هذا في اللونية فانها لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة اما في السواد فيوجد السواد لا بها هذا خلف او في محله فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف فجعله لونا هو بعينه جعله سوادا **قال** والجنس منهما كالمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة **اقول** الجنس اذا نسب مع فصله الى المادة والصورة وجد الجنس اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة منه وهذا الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لان الفصل نسبة الى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم والى النوع اعني الجنس المقيد بالفصل وهو التقويم والى حصة النوع من الجنس وهي نسبة العلية وذلك لان الشيخ ابا علي ادعى ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس لانه قد تقدم انه لا بد من احتياج بعض الاجزاء الى البعض فالجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المطلوب ان كان هو الفصل كان الجنس مساويا للفصل ويلزم وجود الفصل اينما يوجد الجنس لانه علة ولا يكون الجنس اعم هذا خلف **قال** وما لا جنس له فلا فصل له **اقول** الفصل هو الجزء المميز للشئ عما يشاركه في الجنس على ما تقدم فاذا لم يكن للشئ جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام وقد ذهب قوم غير المحققين الى ان الفصل هو المميز في الوجود وجوزوا تركيب الشئ من امرين متساويين كالجنس العالي والفصل الاخير وكل من الامرين ليس جنسا فيكون فصلا يميز به المركب عما يشاركه في الوجود وهذا خطأ لان الاشياء المختلفة لا تفتقر في تمايزها عما يشاركها في الوجود وغيره من العوارض الى امر مغاير لذواتها فان كل واحد من الجزئين المتساويين كما يتمايز بنفسه عما يشاركه في الوجود كذلك المركب منهما ولو افتقر كل مشارك في الوجود او في غيره من الاعراض الى الفصل لزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلا للمركب لم يكن للمركب فصلا لكل منهما للتساوي نسبته ونسبتهما الى الوجود **قال** وكل فصل تام فهو واحد **اقول** الفصل

ولا يمكن وجود جنسين فى مرتبة واحدة لماهية واحدة ولا تركيب عقلى الا منهما ويجب تناهيهما وقد يكون منهما

عقلى وطبيعى ومنطقى كجنسيهما ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات

من ما هو تام وهو كالجزء المتميز ومن غير تام وهو المميز الذاتى مطلقا والاول لا يكون الا واحدا لانه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغنى عن الاخر فى التميز فلا يكون فصلا ولان الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو محال اما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فانه يكون متعددا **قال** ولا يمكن وجود جنسين فى مرتبة واحدة لماهية واحدة **اقول** الجنس للماهية قد يكون واحدا كالجسم الذى له جنس واحد هو الجوهر وقد يكون كثيرا كالحيوان الذى له اجناس كثيرة لكن هذه الكثرة لا يمكن ان تكون فى مرتبة واحدة بل يجب ان تكون مترتبة فى العموم والخصوص فلا يمكن وجود جنسين فى مرتبة واحدة لنوع واحد لان فصلهما ان كان واحدا كان جعل الجنسين جعلا واحدا وهو محال وان تغاير لم يكن النوع نوعا واحدا بل نوعين هذا خلف **قال** ولا تركيب عقلى الا منهما **اقول** التركيب قد يكون عقليا وقد يكون خارجيا كتركيب العشرة من الاحاد والتركيب العقلى لا يكون الا من الجنس والفصل لان الجزء اما ان يكون مختصا بالمركب او مشتركا والاول هو الفصل القريب والثانى اما ان يكون تمام المشترك او جزءا منه والاول هو الجنس والثانى اما ان يكون مساويا له او اعم منه والاول يلزم منه ان يكون فصلا للجنس فيكون فصلا مطلقا وهو المطلوب والثانى اما ان يكون تمام المشترك بين تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك او لا يكون والاول جنس والثانى فصل جنس والا لزم التسلسل وهو محال وقد ثبت ان كل جزء محمول اما ان يكون جنسا او فصلا وهو المطلوب **قال** ويجب تناهيهما **اقول** الجنس والفصل قد يترتبان فى العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية وقد لا يترتبان والمترتبة يجب تناهيها فى الطرفين لانه لولا تناهى الاجناس لم يتناه الفصول التى هى العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهو محال **قال** وقد يكون منهما عقلى وطبيعى ومنطقى كجنسيهما **اقول** يعنى ان من الاجناس ما هو عقلى وهو الحيوانية مع قيد الجنسية ومنها ما هو طبيعى وهو الحيوانية من حيث هى هى لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها ومنها ما هو منطقى وهى الجنسية العارضة للحيوانية مركبا وهذه الثلثة ايضا قد تحصل فى الفصل وذلك كما ان جنسيهما اعنى جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلى من حيث هو كلى قد انقسم الى هذه الثلثة كذلك هذان اعنى الجنس والفصل ينقسمان اليها **قال** ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات **اقول** الجنس قد يكون عاليا وهو الجنس الذى ليس فوقه جنس اخر كالجوهر ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلا وهو الجنس الاخير الذى لا جنس تحته كالحيوان وقد يكون متوسطا وهو الذى فوقه جنس وتحته جنس كالجسم والفصل ايضا قد يكون عاليا وهو فصل الجنس العالى وقد يكون سافلا وهو فصل النوع السافل وقد

يكون

ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذی لاجنس فوقه ولا تحته وهما اضافیان وقد یجتمعان مع التقابل ولا یمکن اخذ الجنس بالنسبة الی الفصل واذا نسبنا الی ما یضافان الیه اعنی النوع کان الجنس اعم والفصل مساویا والتشخص من الامور الاعتباریة فاذا نظر الیه من حیث هو امر عقلی وجد مشارکا لغیره من التشخصات فیه ولا یتسلسل بل ینقطع بانقطاع الاعتبار اما ما به التشخص فقد یکون نفس الماهیة فلا یتکثر وقد یستند الی المادة المتشخصة بالاعراض الحالة فیها

یکون متوسطا وهو فصل الجنس السافل والمتوسط **قال** ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذی لاجنس فوقه ولا تحته وهما اضافیان وقد یجتمعان مع التقابل **اقول** من اقسام الجنس المفرد وهو الذی لاجنس فوقه ولا تحته ویذکر فی مثاله العقل بشرط ان لا یکون الجوهر جنسا وان یکون صدقه علی افراده صدق الجنس علی انواعه اذا عرفت هذا فالجنس والفصل اضافیان وکذا باقی المقولات الخمس اعنی النوع والخاصة والعرض فان الجنس لیس جنسا لکل شیئ بل لنوعه وکذا الفصل وسائرها وقد یجتمع الجنس والفصل فی شیئ واحد مع تقابلهما لان الجنس مشترک والفصل خاص وذلک کالادراک الذی هو جنس للسمع والبصر وباقی الحواس وفصل للحیوان بل قد یجتمع الخمسة فی شیئ واحد لا باعتبار واحد لتقابلها فان الجنس لشیئ یستحیل ان یکون فصلا لذلک الشیئ او نوعا له او خاصة او عرضا بالقیاس الیه **قال** ولا یمکن اخذ الجنس بالنسبة الی الفصل **اقول** لا یمکن ان یؤخذ الجنس بالنسبة الی الفصل فیکون الجنس جنسا له کما هو جنس للنوع والا لم یکن فصلا لاحتیاجه الی ما یفصله عن غیره فالوجه الذی به احتیاج النوع الیه هو بعینه محتاج الی اخر فلیس الجنس جنسا للفصل بل عرضا عاما بالنسبة الیه وانما هو جنس باعتبار النوع **قال** واذا نسبنا الی ما یضافان الیه اعنی النوع کان الجنس اعم والفصل مساویا **اقول** اذا نسبنا الجنس والفصل الی ما یضافان الیه اعنی النوع کان الجنس اعم من المضاف الیه اعنی النوع لوجوب شرکة الکثیرین المختلفین فی الحقایق فی الجنس دون النوع واما الفصل فانه یکون مساویا للنوع الذی یضاف الفصل الیه بانه فصل له ولا یجوز ان یکون اعم من النوع لاستحالة استفادة التمییز من الاعم

المسئلة الخامسة فی التشخص

قال والتشخص من الامور الاعتباریة فاذا نظر الیه من حیث هو امر عقلی وجد مشارکا لغیره من التشخصات فیه ولا یتسلسل بل ینقطع بانقطاع الاعتبار **اقول** التشخص من ثوانی المعقولات ومن الامور الاعتباریة لا من العینیة والا لزم التسلسل ثم اذا نظر الیه من حیث هو امر عقلی کان مشارکا لغیره من التشخصات فی التشخص ولا یتسلسل ذلک بل ینقطع بانقطاع الاعتبار وهذا کانه جواب عن سؤال مقدر وهو ان التشخص لیس من الامور العینیة والا لزم التسلسل لان افراد التشخصات قد اشترک فی مطلق التشخص فیحتاج الی تشخص اخر مغایر لما وقع به الاشتراک ولا یجوز ان یکون عدمیا لافادته الامتیاز ولانه یلزم ان یکون الماهیة المتشخصة عدمیة لعدم احد جزئیها لانه هو الفصل ای التشخص والجواب انه امر اعتباری عقلی ینقطع بانقطاع الاعتبار **قال** اما ما به التشخص فقد یکون نفس الماهیة فلا یتکثر وقد یستند الی المادة المتشخصة بالاعراض الحالة فیها **اقول** لما حقق ان التشخص من الامور الاعتباریة لا العینیة

شرع في البحث عن علة التشخص واعلم انه قد يكون نفس الماهية المتشخصة وقد يكون غيرها اما الاول فلا يمكن ان يتكثر نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة الا شخص واحد لان الماهية علة لذلك التشخص فلو وجدت مع غيره انفكت العلة عن المعلول هذا خلف واما الثاني فلا بد له من مادة قابلة للتكثير وتلك المادة متشخصة بانضمام اعراض خاصة اليها تحل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين وباعتبار تشخص تلك المادة تتشخص هذه الماهية الحالة فيها **قال** ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله **اقول** اذا قيدنا الكلي العقلي بالكلي العقلي لا يحصل الجزئية فانا اذا قلنا لزيد انه انسان فقيه شريك فاذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذي يتكلم يوم كذا في موضع كذا لم يزل احتمال الشركة فلا يكون جزئيا وانما قيدنا بالعقلي لانه ليس في الخارج شركة ولا كلية **قال** والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر **اقول** التشخص للشئ انما هو في نفسه وامتيازه انما هو له باعتبار القياس الى ما يشاركه في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج الى مميز زايد على حقيقته مع انه متشخص فالتميز والتشخص متغايران ويجوز ان يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه لا بامتيازه فلا دور **قال** والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز **اقول** لما ذكر ان التشخص والتميز متغايران بين ههنا عدم العموم المطلق بينهما وذلك لان كل واحد منهما يصدق بدون الآخر ويصدقان معا على شئ ثالث وكل شيئين هذا شانهما فبينهما عموم من وجه واما صدق التشخص بدون التميز ففي التشخص الذي لا يعتبر مشاركته لغيره وان كان لا بد له من المشاركة في نفس الامر ولو في الاعراض العامة واما صدق التميز بدون التشخص ففي الكلي اذا كان جزئيا اضافيا يندرج تحت كلي آخر فانه يكون ممتازا عن غيره وليس بمتشخص واما صدقهما على شئ واحد ففي التشخص المندرج تحت غيره اذا اعتبر اندراجه فانه متشخص ومتميز **المسئلة السادسة** في البحث عن الوحدة والكثرة **قال** والتشخص يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام **اقول** الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد وهو مغاير للتشخص لان الوحدة قد تصدق على الكلي غير المتشخص وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليها **قال** وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه **اقول** قد ظن قوم ان الوجود والوحدة عبارتان عن شئ واحد لصدقهما على جميع الاشياء وهو خطاء فانه لا يلزم من التلازم الاتحاد ثم الدليل على تغايرهما ان الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه انه موجود وليس بواحد فالموجود غير الواحد من الشكل الثالث نعم الوحدة تساوق الوجود وتلازمه كل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها

فلا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز و التشخص يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه

بحث العلم والكثرة

ولا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالاقتسام

وليست الوحدة امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهري بينهما

الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى ان الوحدة يصدق على العارض اعني الكثرة لا على ما عرضت له الكثرة وكذلك كل واحد فهو موجود اما في الاعيان او في الاذهان فهما متلازمان **المسئلة السابعة** في ان الوحدة غنية عن التعريف **قال** ولا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ **اقول** الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية لا يحتاج في تصورهما الى اكتساب فلا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ يعني ان تبدل لفظا بلفظ اجلى واوضح منه لا انه تعريف معنوي **قال** وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالاقتسام **اقول** الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف من صاحبه بالاقتسام فان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة اعرف عند الخيال لان الخيال يدرك الكثرة اولا ثم العقل ينتزع منها امرا واحدا والعقل يدرك اعم الامور اولا وهو الواحد ثم ياخذ بعد ذلك في التفصيل فقد ظهر ان الكثرة والوحدة متساويان في كون كل واحد منهما اعرف من صاحبها لكن بالاقتسام فان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة اعرف عند العقل فقد اقتسم العقل والخيال وصف الاعرفية بينهما فاذا اردنا تعريف الوحدة عند الخيال عرفناها بالكثرة واذا اردنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة **المسئلة الثامنة** في ان الوحدة ليست ثابتة في الاعيان **قال** وليست الوحدة امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة **اقول** الوحدة ان كانت سلبية لم تكن سلبا اي شيء كان بل سلب تقابلها اعني الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتيه وان كانت وجودية كان مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال وان كانت ثبوتية فان كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل وان كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب فاذن الوحدة امر عقلي اعتباري تحصل في العقل عند فرض عدم انقسام الملحوق وهي من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى وكذا الكثرة لانه لا يمكن ان يتصور وحدة او كثرة قائمة بنفسها انما يتصور عارضة لغيرها **المسئلة التاسعة** في التقابل بين الوحدة والكثرة **قال** وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهري بينهما **اقول** ان الوحدة وان كانت تعرض لجميع الاشياء حتى الكثرة نفسها لكنها لا تجامع الكثرة في موضع واحد بالقياس الى شيء واحد فان موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فبينهما تقابل قطعا اذا عرفت هذا فنقول انك ستعلم ان اصناف التقابل اربعة اما تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة او التضائف والتضاد وليس بين الكثرة والوحدة تقابل جوهري اي ذاتي يستند الى ذاتيهما بوجه من الوجوه الاربعة لان

ثم معروضها قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوّم جهة الكثرة ولا تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس وان قوّمت فوحدة جنسية او نوعية او فصلية وقد يتغاير فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية تقول مطلق والا نقطة ان كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع فهذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب

الوحدة مقومة للكثرة ومبدأ لها وهما ثبوتيتان فليسا بسلب وايجاب ولا عدم وملكة ولا متضايفين لان المقوم متقدم والمضايف مصاحب ولا متضادين لامتناع تقوم احد الضدين بالاخر فلم يبق بينهما الا التقابل عرضي هو باعتبار عروض العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية العارضين لهما فان الوحدة علة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة ومكيلة فبينهما هذا النوع من التضايف فكان التقابل عرضيا لا ذاتيا **المسئلة العاشرة في اقسام الوحدة قال** ثم معروضها قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوّم جهة الكثرة ولا تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس وان قوّمت فوحدة جنسية او نوعية او فصلية وقد يتغاير فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية تقول مطلق والا نقطة ان كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع فهذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب **اقول** قد مضى ان الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى اذا عرفت هذا فموضوعهما اعني المعروض اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا كانت جهة وحدته غير كثرته بالضرورة لاستحالة تكون الشيء الواحد واحدا وكثيرا واذا ثبت انه ذو جهتين فاما ان يكون جهة الوحدة مقوّمة لجهة الكثرة او لا فان لم يكن مقومة فاما ان يكون عارضة لها او لا فان لم يكن عارضة فهي الوحدة بالعرض كما يقول نسبة الملك الى المدينة كنسبة الربان الى السفينة وكذلك حال النفس الى البدن كحال الملك الى المدينة فانه ليس هناك نسبة واحدة بل هما نسبتان وحالتان فالوحدة فيهما عرضية وان كانت الوحدة عارضة للكثرة فاقسام ثلثة احدها ان يكون موضوعات كما يقول الانسان هو الكاتب فان جهة الوحدة هنا هي الانسانية هي موضوع الثاني ان يكون محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك فان جهة الوحدة ما هو موضوع لهما اعني الانسان الثالث ان يكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا القطن هو الثلج فان جهة الوحدة هي صفة لهما اعني البياض واما ان كانت جهة الوحدة مقوّمة لجهة الكثرة فهي جنس ان كانت مقولة على كثرة مختلفة بالحقايق في جواب ما هو ونوع ان كانت الحقايق متفقة وفصل ان كانت مقولة في جواب ايما هي في جوهره وان كان موضوعهما كثيرا اعني يكون موضوع الوحدة شخصيا واحدا فاما ان يكون ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اعني ان يكون وجود ذلك الشخص هو انه شيء غير منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحدة نفسها او يكون له مفهوم اخر فان كان ذا وضع فهو النقطة والا فهو العقل والنفس هذا ان لم يقبل القسمة وان كان الموضوع للوحدة قابلا للقسمة فاما

انيكون

وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة والهوهو على هذا النحو والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه والاتحاد محال فالهوهو يستدعي جهتا تغاير واتحاد على ما سلف والوحدة مبدا العدد المتقوم بها لا غير واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينة وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحدا واحدا مختلفة الحقائق هي انواع العدد

ان يكون اجزاؤه متساوية لكله اولا والاول هو المقدار ان كان قبوله للانقسام لذاته والا فهو الجسم البسيط والثاني الاجسام المركبة **قال** وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة **اقول** الواحد من المعاني المقول على ما تحته بالتشكيك فان بعض افراده اولى من بعض الواحد باسمه فان الوحدة الحقيقية اولى بالواحد من العرضية والواحد بالتشخص اولى به من الواحد بالنوع وهو اولى به من الواحد بالجنس و الوحدة من اقسام الواحد اولى به من غيرها وهذا ظاهر **قال** والهوهو على هذا النحو **اقول** الهوهو ان يكون للكثير من وجه فقياس الهوهو قياس الوحدة كما يقال الوحدة اما في وصف عرضي او ذاتي كذلك الهوهو وبالجملة اقسام الواحد هي اقسام الهوهو لكن مع الكثرة فلا يعرض للتشخص الواحد **قال** والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه **اقول** فان الوصف العرضي وهو المضاف اليه الوحدة ان كان كيفا سمي مشابهة وان كان في الكم سمي مساواة وان كان في الاضافة سمي مناسبة وان كان في الخاصة سمي مشاكلة وان كان في اتحاد الاطراف سمي مطابقة وان كان في اتحاد وضع الاجزاء سمي موازاة وباقي الاعراض ليس لها اسماء خاصة واما الوصف الذاتي الذي يضاف اليه الوحدة ايضا ان كان في الجنس سمي مجانسة وان كان في النوع سمي مماثلة **قال** والاتحاد محال فالهوهو يستدعي جهتا تغاير واتحاد على ما سلف **اقول** اتحاد الاثنين غير معقول لانهما بعد الاتحاد ان بقاهما اثنان وان عدما فلا اتحاد وان عدم احدهما دون الاخر فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وليس قولنا هو هو اتحادا مطلقا بل معناه ان الشيئين يتحدان من وجه ويتغايران من وجه يعني ان الشيء الذي يقال له احدهما يقال له الاخر **قال** والوحدة مبدا العدد المتقوم بها لا غير **اقول** هنا بحثان الاول ان الوحدة مبدا العدد فان العدد انما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها فانك اذا عقلت وحدة عقلت شيئية وهذا تنبيه ايضا على انها ليست عددا الثاني ان العدد انما يتقوم بالذات لا غير فليست العشرة متقومة بخمسة وخمسة ولا بستة واربعة ولا بسبعة وثلاثة ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات وكذلك كل عدد فان قوامه من الوحدات التي يبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءا من ماهيته فانه ليس تركيب العشرة من الخمسين اولى من تركيبها من الستة والاربعة وغيره من انواع الاعداد التي تحتها ولا يمكن ان يكون الكل مقوما لحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب والى هذا اشار ارسطو بقوله لا تحسبن ان ستة ثلاثتان بل ستة مرة واحدة **قال** واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية

وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي انواع العدد

قد يعرض لذاتها ومقابلها و ينقطع بانقطاع الاعتبار وقد يعرض لها شركة فتخصص بالمشهوري وكذا المقابل

اقول اذا اضيفا الى الوحدة وحدة اخرى حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الاثنين ليس من العدد لان الزوج الاول ولا يكون نوعا من العدد كالواحد الذي هو الفرد الاول وهذا خطاء لان خواص العدد موجودة فيه وتمثيله بالواحد لا يفيد اليقين ولا الظن فاذا انضم اليها واحد اخر حصلت الثلاثة وهي نوع اخر من العدد فاذا انضم اخر حصلت الاربعة وهي نوع اخر مخالف للاول وعلى هذا كلما زاد العدد واحدا حصل نوع اخر من العدد وهذه الاعداد انواع مختلفة في الحقيقة لاختلاف لوازمها كالصم والمنطقية واشباههما ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبة يفرضها العقل يمكنه ان يزيد عليها واحدا فيحصل عدد اخر مخالف لما تقدم بالنوع كانت انواع العدد غير متناهية **قال** وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما ما بحسبه **اقول** كل واحد من انواع العدد امر اعتباري ليس ثابتا في الاعيان بل في الاذهان يحكم به العقل على الحقايق كافراد الانسان او الفرس او الحجر او غيرها اذا انضم بعض تلك الافراد الى البعض سواء اتحد بعض في الماهية او اختلف فيها بل يوجد بمجرد الانضمام في العقل انضماما بحسب ذلك النوع من العدد فانه اذا انضم واحد الى واحد حصل اثنان ولو انضمت حقيقة مع حقيقة مع ثالثة حصلت الثلاثة وهكذا وانما لم يكن العدد ثابتا في الخارج لانه لو كان كذلك لكان عرضا قائما بالمحل لاستحالة جوهريته واستقلاله في القيام بنفسه لانه لا يعقل الا عارضا لغيره فذلك الغير اما ان يكون له وحدة باعتبارها يحل فيه العرض الواحد او لا يكون فان كان الاول فتلك الوحدة ان وجدت في الاحاد لزم قيام العرض بالمحال المتعددة وان قام بكل واحد وحدة على حدة لم يكن لذلك المجموع وحدة باعتبارها يكون للعدد وقد فرض حلا فيه وان كان الثاني فالعدد اما ان يكون موجودا في كل واحد من الاجزاء او في احدها وعلى التقديرين يكون الواحد عددا هذا خلف **قال** والوحدة قد يعرض لذاتها ومقابلها وينقطع بانقطاع الاعتبار **اقول** قد بينا ان الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات فالوحدة تعرض لكل شيء يعرض للعقل فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة لكن ينقطع بانقطاع الاعتبار ويعرض الوحدة ايضا المقابلها فيقال كثرة واحدة **قال** وقد يعرض لها شركة فتخصص بالمشهوري وكذا المقابل **اقول** الذي يفهم من هذا الكلام ان الوحدة قد يعرض لها الشركة مع غيرها من الوحدات في مفهوم عدم الانقسام اعني مفهوم مطلق الوحدة وذلك ان احدى الوحدات متخصصة لموضوعاتها فان وحدة زيد يشارك وحدة عمرو في مفهوم كونها وحدة وحينئذ يتخصص كل وحدة عن الاخرى بما يضاف اليه فان وحدة

وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل ويعرض له ما يستحيل عروضها من التقابل

زيد يتخصص عن وحدة عمرو باضافتها الى زيد وزيد هو المضاف المشهوري لانه واحد بالوحدة والوحدة
حقيقي فان الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد بالوحدة وذات الواحد مضاف مشهوري اعني
ذات زيد وعمرو وغيرهما فاذا اخذت الوحدة مضافة الى زيد تخصصت وامتازت عن وحدة عمرو
وكذلك مقابل الوحدة اعني الكثرة فان عشرية الاناسي مساوية لعشرية الافراس في مفهوم العشرية
والكثرة وانما يتمايزان بالمضاف اليه اعني الاناسي والافراس وهما المضافان المشهوريان وقد
يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان مجرد الوحدة اعني نفس عدم الانقسام امر مشترك بين كل ما يطلق عليه
الواحد فليس واحدا حقيقيا الا بالذات التي يصدق عليها انها واحدة اعني المشهوري فانها متميزة
عن غيرها فهي احق باسم الواحد فيخصص المشهوري بالواحد الحقيقي وكذا البحث في الكثرة والاول النسب

قال وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل **اقول** اقرب ما
يمكن ان يفسر به هذا الكلام ان الوحدة وحدة الواحد اعني الموضوع لها الذي يقوم الوحدة به فلها
اضافة بهذا الاعتبار وهي عرض قائم بالموضوع فلها اضافة الحلول وهاتان اضافتان عرضت لها بالنسبة
الى موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة الى ما يقابلها اعني الكثرة وهي نسبة التقابل ومثل هذه
النسب الثلاث تعرض لمقابل الوحدة اعني الكثرة

المسئلة الحادية عشر في البحث عن التقابل

قال ويعرض له ما يستحيل عروضها من التقابل **اقول** يعني به ان المقابل للوحدة اعني الكثرة
يعرض له ما يستحيل عروضه للوحدة وهو التقابل فان التقابل لا يمكن ان يعرض للواحد وانما يعرض
للكثير من حيث هو كثير ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع في شيء واحد في زمان واحد والعدم من
جهة واحدة **قال** المتنوع الى انواعه الاربعة اعني السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد
والعدم والملكة وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس
هو وما قبله في الحقيقة والمشهورية وتقابل التضايف **اقول** ذكر الحكماء ان اصناف التقابل
اربعة وذلك ان المتقابلين اما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا او يكونا وجوديين ولا يمكن
ان يكونا عدميين لعدم التقابل بين الامور العدمية اذ السلب المطلق اما يقابله ايجاب ما مطلق
او خاص ولا يقابله سلب مطلق لانه نفسه ولا سلب خاص لانه جزئي تحته والسلب الخاص انما
يقابله ايجاب خاص لا سلب مطلق لانه جزئي له ولا سلب خاص لان مقابلهما ان لم يتقابلا فظاهر
انهما لا يتقابلان وكذلك ان يقابلا لصدقهما على غير المتقابلين وهذا كله ظاهر اذا ثبت هذا فنقول
اما ان يؤخذ باعتبار القول والعقل وبحسب الحقائق انفسها والاول هو تقابل السلب والايجاب

المتنوع الى انواعه الاربعة اعني السلب الايجاب وهو راجع الى القول والعقد العدم والملكة وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس

هو وما قبله في الحقيقة والمشهورية وتقابل التضايف

ويندرج تحت الجنس باعتبار عارض ومقولية عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب برفع الذاتي فيكون منافاة السلب اشد

كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب والثاني اما ان يكون احدهما عدميا او يكونا وجوديين والاول هو تقابل العدم والملكة وهو يقارب تقابل السلب والايجاب لكن الفرق بينهما ان السلب والايجاب في الاول ماخوذ باعتبار مطلق والثاني ماخوذ باعتبار شئ واحد واعلم ان الملكة هو وجود الشئ في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شئ من شانه ان يكون له كالاعمى والبصير وان كانا وجوديين فان عقل احدهما بالقياس الى الاخر فهو تقابل التضايف كالابوة والبنوة والا فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض واعلم ان تقابل التضاد يعاكس تقابل العدم والملكة في التحقيق والمشهورية وذلك لان الضدين في المشهور يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل احدهما بالقياس الى الاخر وفي التحقيق على اخص من ذلك وهو ان يقيد ما ذكر بان يكون بينهما غاية التباعد فالسواد والحمرة ضدان بالمعنى الاول لا الثاني واما تقابل العدم والملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شئ عن شئ وبحسب الشهرة على معنى اخص من ذلك وهو ان الشئ بان يكون نوعا وجنسا قريبا او بعيدا على اختلاف التفسير فيقال هو عدم شئ عما من شانه ان يكون له بحسب نوعه او جنسه القريب فعدم البصر عن الحائط عدم ملكة بحسب المعنى الاول وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر ان تقابل الضدين بحسب التحقيق اخص منه بحسب الشهرة و يقابل العدم والملكة بالعكس **قال** ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض **اقول** لما بين انقسام التقابل الى الانواع الاربعة حتى صار كالجنس لها ذكر ان مطلق التقابل يندرج تحت احد انواعه اعني التضايف فان التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضائف وذلك لان المقابل لا يعقل الا مقيسا الى الغير لكن باعتبار عروض التقابل فان المقابل لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضائفا فان ذات السواد وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضائفين فاذا اخذ السواد مقابلا للبياض كان نوعا من المضاف المشهوري فقد ظهر ان الجنس اعني المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت التضائف باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد في ان يكون الشئ اخص ومساويا من نوعه باعتبار عارض يعرض له **قال** ومقولية عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب **قول** التقابل على اصنافه الاربعة لا بالسوية بل بالتشكيك فان تقابل الضدين اشد في التقابل من تقابل السلب والايجاب وذلك لان ثبوت الضد يستلزم ثبوت امر وهو الاخص منه دون العكس فهو اشد في العناد للامر من سلبه وقيل ان تقابل السلب والايجاب اشد من تقابل التضاد لان الخير لذاته خير وهو ذاتي وانه ليس بشر وانه عرضي واعتقاد انه شر يرفع العرضي وانه ليس بخير **قال** برفع الذاتي فيكون منافاة السلب اشد **اقول** ويقال للاول تناقض ويتحقق في القضايا بشرائط ثمانية تقابل السلب والايجاب ان اخذ في المفردات كقولنا زيد لا زيد

هذا فی القضایا الشخصیۃ اما المحصورۃ فیشترط تاسع وھو الاختلاف فیہ فان الکلیتین ضدان لکلیتۃ والجزئیان صادقتان وفی الموجھات عاشر وھو الاختلاف فی الجھۃ ایضاً بحیث لا یمکن اجتماعھما صدقا ولا کذبا

فھو تقابل العدم والملکۃ وان اخذ فی القضایا یسمی تناقضا کقولنا زید کاتب زید لیس بکاتب وھو انما یتحقق فی القضایا ثمانیۃ شرائط الاول وحدۃ الموضوع فیھما فلو قلنا زید کاتب عمرو لیس بکاتب لم یتناقضا وصدقا معا الثانی وحدۃ المحمول فلو قلنا زید کاتب زید لیس بنجار لم یتناقضا معا الثالث وحدۃ الزمان فلو قلنا زید موجود الان زید لیس بموجود امس امکن صدقھما الرابع وحدۃ المکان فلو قلنا زید موجود فی الدار زید لیس بموجود فی السوق امکن صدقھما الخامس وحدۃ الاضافۃ فلو قلنا زید اب ای لخالد لیس باب ای لعمرو امکن صدقھما السادس وحدۃ الکل والجزء فلو قلنا الزنجی اسود ای بعض الزنجی لیس باسود ای لیس کل اجزائہ کذلک امکن صدقھما السابع وحدۃ الشرط فلو قلنا الاسود قابض للبصر ای بشرط السواد والاسود لیس بقابض للبصر لا بشرط السواد امکن صدقھما الثامن وحدۃ القوۃ والفعل فلو قلنا الخمر فی الدن مسکر بالقوۃ الخمر فی الدن لیس بمسکر بالفعل لم یتناقضا وصدقا معا **قال** ھذا فی القضایا الشخصیۃ اما المحصورۃ فیشترط تاسع وھو الاختلاف فیہ فان الکلیۃ ضدان لکلیتۃ والجزئیان صادقتان **اقول** اعلم ان القضیۃ اما شخصیۃ او مسورۃ او مھملۃ وذلک لان الموضوع ان کان شخصیا کزید سمیت القضیۃ شخصیۃ وان کان کلیا یصدق علی کثیرین فاما ان یتعرض لکلیۃ والجزئیۃ فیہ اولا والاول ھو القضیۃ المسورۃ کقولنا کل انسان حیوان وبعض الحیوان ولا شیء من الانسان بحجر وبعض الانسان لیس بکاتب والثانی ھو المھمل کقولنا الانسان ضاحک وھذہ فی قوۃ الجزئیۃ فالبحث عن الجزئیۃ یغنی عن البحث عنھا اذا عرفت ھذا فنقول ھذہ الشرائط فی القضیۃ الشخصیۃ اما المحصورۃ فلا بد فیھا من شرط تاسع وھو الاختلاف فی الکم فان الکلیتین متضادتان لا یصدقان ویمکن کذبھما کقولنا کل حیوان انسان لا شیء من الحیوان بانسان اما الکلیۃ والجزئیان قد یصدقان کقولنا بعض الحیوان انسان وبعض الحیوان لیس بانسان والجزئیۃ فلا یمکن صدقھما البتۃ ولا کذبھما کقولنا کل انسان حیوان وبعض الانسان لیس بحیوان فھما المتناقضان **قال** وفی الموجھات عاشر وھو الاختلاف فی الجھۃ ایضاً بحیث لا یمکن اجتماعھما صدقا ولا کذبا **اقول** لا بد فی القضایا الموجھۃ من الاختلاف فی الجھۃ بحیث لا یمکن صدقھما ولا کذبھما ویعنی بالجھۃ کیفیۃ القضیۃ من الضرورۃ والدوام والامکان والاطلاق فانھما لو لم یختلفا فی الجھۃ امکن صدقھما او کذبھما کالممکنتین فانھما یصدقان مع الشرائط التسعۃ کقولنا بعض الانسان کاتب بالامکان لا شیء من الانسان بالامکان بکاتب کالضروریتین فانھما یکذبان کقولنا بعض الانسان بالضرورۃ کاتب لا شیء من الانسان بالضرورۃ کاتب لیس مطلق الاختلاف فی الجھۃ کافیا فی التناقض

واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية بصدق لامكان عدم الموضوع فيصدق مقابلهما وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه او لا بعينه ولا يستلزم شيئا عنهما عند الخلو او الاتصاف بالوسط ولا يعقل للواحد ضدان وهو منتفي عن الاجناس ومشروطة في الانواع باتحاد الجنس وجعل الجنس والفصل واحدة

مالم يكن احدهما لا والا يمكن اجتماعهما معه فان الممكنة والمطلقة المتخالفتين كما وكيفا لا يتناقضان كما بين الممكنتين اما الممكنة والضرورية اذا اختلفتا كما وكيفا فانهما متناقضان وكذا المطلقة والدائمة

قال واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية بصدق لامكان عدم الموضوع فيصدق مقابلاهما **اقول** لما ذكر حكما من احكام التناقض شرع في بيان حكم من احكام تقابل العدم والملكة وهو ان العدم اذا اعتبر في القضايا سميت القضية معدولة وهو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الرابط كقولنا زيد هو ليس بكاتب وهي تقابل الوجودية في الصدق لامتناع صدق الكتابة وعدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا عند عدم الموضوع واذا كذبا حينئذ صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق مقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة المعدولة ومقابل الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لامكان صدق السلب في الطرفين عن الموضوع المنفي

قال وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه او لا بعينه ولا يستلزم شيئا منهما عند الخلو او الاتصاف بالوسط **اقول** هذه احكام التضاد وهي اربعة الاول ان احد الضدين بعينه قد يكون لازما للموضوع كسواد القار وقد لا يكون فاما ان يكون احدهما لا بعينه لازما كالصحة والمرض للبدن او لا يكون فاما ان يخلو عنهما معا كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة او متصفا بالوسط كالفاتر **قال** ولا يعقل للواحد ضدان **اقول** هذا حكم ثان للتضاد وهو انه لا يعرض بالنسبة الى شيء واحد الا الواحد ولا تضاد الواحد اذا ضاد اثنين فاما بجهة واحدة او بجهتين فان كان بجهة واحدة فهو المطلوب هو ان ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما وان كان بجهتين كان ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا وليس البحث فيه **قال** وهو منتفي عن الاجناس **اقول** هذا حكم ثالث للتضاد وهو انه منفي عن الاجناس ولا ينتقض بالخير والشر لانهما ليسا جنسين ولا ضدين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص **قال** ومشروطة في الانواع باتحاد الجنس **اقول** هذا حكم رابع للتضاد العارض للانواع وهو اندراج تلك الانواع تحت جنس واحد اخير ولا ينتقض بالشجاعة والتهور لان تقابلهما من حيث الفضيلة والرذيلة العارضتان لا من حيث ذاتيهما **قال** وجعل الجنس والفصل واحدة **اقول** الجنس والفصل في الخارج شيء واحد لانه لا يعقل حيوانية مطلقة موجودة بانفرادها انضمت اليها الناطقية وصارتا انسانا بل الحيوانية في الخارج هي الناطقية ووجودهما واحد وهذه قاعدة قد مضى تقريرها والذي يخطر لنا ان الغرض بذكرها ههنا الجواب عن اشكال ورد على اشتراط دخول الضدين

وماديۃ وصورية وغائية فالفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول ولا يجب مقارنة العدم ولا يجوز بقاء المعلول وان جاز في المعد

تحت جنس واحد وتقريره ان كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لانه واحد فيهما وان وقع التضاد فانما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد والا لزم التسلسل فلا تضاد حقيقي في النوعين بل في الفصلين الذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان الفصل والجنس واحد في الاعيان وانما يتميزان في العقل فجعلاهما واحد هو النوع وكان التضاد عارضا في الحقيقة للانواع لا للفصول لاعتبارية لان التضاد انما هو في الوجود لا في الامور المتعلقه فهذا ما فهمته من هذا الكلام ولعل غيري يفهم منه غير ذلك **قال الفصل الثالث** في العلة والمعلول وكل شئ يصدر عنه امر اما بالاستقلال او الانضمام فانه علة لذلك الامر والمعلول **اقول** لما فرغ من البحث عن لواحق الماهية شرع في البحث عن العلة والمعلول لانهما من لواحق الماهية وعوارضها وهما من الامور العامة ايضا ونفس اعتبار العلية والمعلولية من المعقولات الثانيه ومن انواع المضاف وفي هذا الفصل مسايل الاولى في تعريف العلة والمعلول وهما وان كانا من المتصورات القطعية لكن قد تعرض اشتباه ما فنذكر على سبيل التنبيه والتميز ما يزيل ذلك الاشتباه فاذا فرضنا صدور شئ عن غيره كان الصادر معلولا والمصدور عنه علة سواء كان الصدور على سبيل الاستقلال كما في العلة التامة او على سبيل الانضمام كجزء العلة فان جزء العلة شئ يصدر عنه امر اخر لكن لا على سبيل الاستقلال فهو داخل في الحد **المسئلة الثانية** في اقسام العلة **قال** وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية **اقول** العلة هي ما يحتاج الشئ اليه وهي اما ان تكون جزء من المعلول وخارجة عنه الاول اما ان تكون جزء يحصل به الشئ بالفعل او بالقوة والاول الصورة والثاني المادة وان كانت خارجية فاما ان يكون مؤثرة او يتوقف التاثير عليها فالاول فاعل والثاني غاية **المسئلة الثالثة** في احكام الفاعلية **قال** فالفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول **اقول** الفاعل هو المؤثر والغاية ما لاجله الاثر والمادة والصورة جزاه واذا وجد المؤثر بجميع جهات التاثير وجب وجود المعلول لانه لو لم يجب لجاز وجود الاثر عند وجود الجهات باجمعها وعدمه فتخصيص وقت لوجوده اما ان يكون لامر زايد او لا يكون فان كان الاول لم يكن المؤثر المفروض ولا تاما هذا خلف وان كان الثاني لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر الا لمرجح وهو محال **قال** ولا يجب مقارنة العدم **اقول** ذهب قوم الى ان التاثير انما يكون لما سبق بالعدم وهو على الاطلاق غير سديد بل المؤثر ان كان مختارا وجب فيه ذلك لان المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو انما يتوجه الى شئ معدوم وان كان موجبا لم يجب فيه ذلك **قال** ولا يجوز بقاء المعلول وان جاز في المعد **اقول** ذهب قوم غير محققين الى ان يحتاج

ومع وحدتہ یتحد المعلول ثم یعرض الکثرۃ باعتبار کثرۃ الاضافات وھذا الحکم تنعکس علی نفسہ وفی الوحدۃ النوعیۃ لاعکس والنسبتان من ثوانی المعقولات و بینہما مقابلۃ التضایف

الاثر الی المؤثر انما ھو ان حدوثہ فاذا اوجد الفاعل الفعل استغنی الفعل عنہ بحاربقاؤہ بعدہ وتمثلوا فی ذلک بالبناء الباقی بعد البناء وغیرہ من الاثر وھو خطاء لان علۃ الحاجۃ وھی الامکان ثابتۃ بعد الایجاد فثبت الحاجۃ والبناء لیس علۃ مؤثرۃ فی وجود البناء الباقی واما حرکتہ علۃ لحرکۃ الاجساد ووضعہا علی نسبۃ معینۃ ثم بقاء الشکل معلول لامر اخر وھذا فی العلل الفاعلیۃ اما العلل المعدۃ فانہا تعدم وان کانت معلولاتہا موجودۃ کالحرکۃ المعدۃ للوصول والحرارۃ **قال** ومع وحدتہ یتحد المعلول **اقول** المؤثر ان کان مختارا جاز ان یتکثر اثرہ مع وحدتہ وان کان موجبا ذھب الاکثر الی استحالۃ تکثر معلولہ باعتبار واحد واقوی حججہم ان نسبۃ المؤثر الی احدی الامرین مغایرۃ النسبۃ الی الاخر وان کانت النسبتان حینئذ کان مرکبا والا تسلسل وھی عندی ضعیفۃ لان نسبۃ التاثیر والصدور یستحیل ان یکون وجودیۃ والا لزم التسلسل وان کانت من الامور الاعتباریہ استحالۃ ھذہ القسمۃ علیہا **قال** ثم یعرض الکثرۃ باعتبار کثرۃ الاضافات **اقول** لما بین ان العلۃ الواحدۃ لایصدر عنہا الا معلول واحد لزم ان یکون الموجودات باسرھا فی سلسلۃ واحدۃ بحیث یکون ای موجود فرضتہ علۃ علۃ لای موجود فرضتہ معلولا لہ اما او بغیرہ اوبعید ولا یوجد شیئان یستغنی احدہما عن الاخر والوجود یکذب بہذا فاوجبوا وقوع کثرۃ فی المعلول الاول غیر حقیقتہ بل اضافیۃ یمکن ان یتکثر بہا التاثیر قالوا لان المعلول الاول بالنظر الی ذاتہ ممکن وبالنظر الی علتہ واجب ولہ ماہیۃ ووجود مستفاد من فاعلہ وھو یعقل ذاتہ لتجردہ ویعقل مبداہ وھذہ جہات کثیرۃ اضافیۃ یقع بہا التکثیر ولا یسلم وحدتہ ویصدر عنہ باعتبار کل جہۃ شیئا وھذا الکلام عندنا فی غایۃ السقوط لان ھذہ الجہات لا تصلح للتاثیر لانہا امور اعتباریۃ ومساویۃ للتاثیر لانہا امور اعتباریۃ ومساویۃ لغیرہا ولا یکون مشروطا فیہ **قال** وھذا الحکم ینعکس علی نفسہ **اقول** یرید بذلک ان مع وحدۃ المعلول یتحد العلۃ وھو عکس الحکم الاول فلا یجتمع علی الاثر الواحد مؤثران مستقلان بالتاثیر لانہ بکل واحد منہما واجب مستغن عن الاخر فیکون حال حاجتہ الیہما مستغنیا عنہما ھذا خلف **قال** وفی الوحدۃ النوعیۃ لاعکس **اقول** اذا کانت العلۃ واحدۃ بالنوع کان المعلول کذلک ولا یجب من کون المعلول واحدا بالنوع کون العلۃ کذلک فان الاشیاء المختلفۃ تشترک فی لازم واحد کاشتراک الحرکۃ والشمس والنار فی السخونۃ لان المعلول یحتاج الی مطلق العلۃ وتعین العلۃ انما من جانب العلۃ لا المعلول **قال** والنسبتان من ثوانی المعقولات وبینہما مقابلۃ التضایف **اقول** یعنی ان نسبۃ العلیۃ والمعلولیۃ من المعقولات الثانیۃ لاستحالۃ وجود شیء فی الاعیان ھو مجرد علۃ او معلولیۃ وان کان معروضہما موجودا وبینہما مقابلۃ التضایف فان العلۃ علۃ للمعلول

والمعلول معلول للعلة وقد نبه بقوله وبينهما مقابلة التضايف على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد علة ومعلولا وهو الدور المحال لان كونه علة يقتضي الاستغناء والتقدم وكونه معلولا يقتضي الحاجة والتأخر فيكون الشيء الواحد مستغنيا عن الشيء الواحد مقدما عليه متأخرا عنه هذا خلف

قال وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيهما **اقول** قد يجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين فيكون علة لاحد الشيئين ومعلولا للاخر كالعلة المتوسطة فانها معلولة للعلة الاولى وعلة للمعلول الاخير لكن بشرط ان لا يكون ذلك الامران يتعاكسان في النسبتين بان يكون علة الاولى معلولة للمعلول الاخير والمعلول الاخير علة لها والا لعاد الدور المحال

المسئلة الرابعة في ابطال التسلسل **قال** ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة لذاتها هي طرف **اقول** لما ابطل الدور شرع في ابطال التسلسل وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية ونبه على الدعوى بقوله ولا يتراقى معروضاهما معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير النهاية واحتج عليه بوجوه الاول ان كل واحد من تلك الجملة ممكن وكل ممكن يمتنع حصوله بدون علته الواجبة وكل واحد من تلك الاحاد يمتنع حصوله بدون العلة الواجبة ثم تلك العلة الواجبة ان كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لانقطاع السلسلة وان كانت واجبة لغيرها كانت ممكنة لذاتها فكانت مشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة فيكون السلسلة منقطعة وفي هذا الوجه عندي نظر

قال وللتطبيق بين جملة تدفصل منها احاد متناهية واخرى لم يفصل منها **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور وتقريره انا اذا اخذنا جملة العلل والمعلولات الى ما لا يتناهى ووضعناها جملة ثم قطعنا منها جملة متناهية ثم اطبقنا احدى الجملتين بالاخرى بحيث يكون مبدأ كل واحد من الجملتين واحدا فان استمرتا الى ما لا يتناهى كانت الجملة الزائدة مثل الناقصة هذا خلف وان انقطعتا لناقصة تناهت ويلزم تناهي الزائد لان ما زاد على المتناهي بقدر متناه فهو متناه

قال ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق **اقول** هذا وجه ثالث وهو راجع الى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على وجه اخر استخرجه المصنف مغايرة للنحو الذي ذكره القدماء وتقريره انا اذا اخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية وان كل واحد من تلك السلسلة

النهاية لان كل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا

بحث ابطال التسلسل

فيجب وجود علة لذاتها هي طرف

وللتطبيق بين جملة تدفصل منهما احاد متناهية واخرى لم يفصل منها ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق

ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس

علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة ويتكافى النسبتان في طرفي النقيض

علة باعتبار ومعلول باعتبار فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدد باعتبار النسبتين
فان الواحد من تلك السلسلة من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فاذا طبقنا كل ما صدق
عليه نسبة المعلولية على كل ما صدق عليه نسبة العلية واعتبرت هذه السلسلة من حيث كل واحد
منها علة تارة ومن حيث كل واحد منها معلول اخرى كانت العلل والمعلولات المتباينتان بالاعتبار
متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون العلل اكثر من المعلولات
من حيث ان العلل سابقة على المعلولات في طرف المبدأ فاذن المعلولات والعلل قد انقطعت قبل انقطاع العلل الزائدة
عليها انما زادت بمقدار متناه فيكون الجملتان متناهيين **قال** ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه
كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به
وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة **اقول** هذا وجه رابع على ابطال التسلسل
وتقريره انا اذا فرضنا جملة مركبة من علل ومعلولات الى ما لا يتناهى فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة
لتركبها من الآحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر فتلك الجملة مؤثر فاما ان يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة
وهو محال لاستحالة كون الشيء مؤثرا في نفسه واما ان يكون خارجا عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب
فيقطع التسلسل واما ان يكون جزءا من تلك الجملة وهذا محال والا لزم كون الشيء مؤثرا في نفسه وفي
علله التي لا يتناهى وذلك من اعظم المحالات وايضا فان المجموع لا بد له من علة تامة وكل جزء ليس علة
تامة اذ الجملة لا يجب به وكل جزء لا يصلح ان يكون علة تامة للمجموع وكيف تجب الجملة بجزء من اجزائها وذلك
الجزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة **المسئلة الخامسة** في مطابقة المعلول للعلة في الوجود
والعدم **قال** ويتكافى النسبتان في طرفي النقيض **اقول** الذي يفهم من هذا الكلام ان نسبة
العلية كما هي النسبة المعلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى معروضهما على معنى ان نسبة العلية
اذا صدقت على معروض ثبوتي كانت نسبة المعلولية صادقة على معروض ثبوتي وبالعكس واذا صدقت نسبة العلية على معروض عدمي صدقت نسبة
المعلولية على معروض عدمي وبالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمة هي ان عدم المعلول انما يستند الى عدم
العلة لا غير وبيانه ان عدم المعلول لا يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا لذاته هذا خلف بل لا بد له
من علة اما وجودية او عدمية والاول باطل لان وجود تلك العلة الوجودية ان لم يخل شيء من
اجزاء العلة المقتضية لوجود المعلول ولا من شرايطها لزم وجود المعلول نظرا الى تحقق علته التامة
وان اخل شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستندا الى عدم ذلك العدم لا غير واذا تقررت
هذه المقدمة فنقول العلة الوجودية يجب ان يكون معلولها وجوديا لانه لو كان عدميا لكان مستندا

الى

والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب

الى عدم علته على ما قلنا لا الى وجود هذه العلة والمعلول الوجودي يستند الى علة الوجودية لا العدمية لان تاثير المعدوم في الموجود غير معقول **المسئلة السادسة** في ان القابل لا يكون فاعلا **قال** والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما **اقول** ذهب الاوايل الى ان الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشئ واحد وعبر عنه المصنف بقوله القبول والفعل متنافيان يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني ان يكون المفعول الذي يقع نسبة الفعل اليه هو بعينه المقبول الذي يقع نسبة القبول اليه ينافي لازميهما وهو الامكان والوجوب ذلك لان نسبة القابل الى المقبول نسبة امكان ونسبة الفاعل الى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشئ الواحد مقبولا لشئ ومعلولا له ايضا لزم ان يكون نسبة ذلك الشئ الى فاعله بالوجوب والامكان هذا خلف **المسئلة السابعة** في نسبة العلة الى المعلول **قال** ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا **اقول** العلة ان كان معلولها محتاجا بماهيته اليها وجب كونها مخالفة لها لاستحالة تاثير الشئ في نفسه وان كانت علة لتشخصها كتعليل احد النارين بالاخرى وان المعلول لا يجب ان يكون مخالفا للعلة في الماهية ولا يكون اقوى منها ولا مساويها عند فوات شرط او حضور مانع وتساويها الا مع ذلك والاحساس بسخونة الاجسام الذائبة اشد من سخونة النار لعدم الانفصال بسرعة للزوجية ولبطوء حركة اليد فيه لفظ **المسئلة الثامنة** في ان مصاحب العلة ليس بعلة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا **قال** ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب **اقول** يعني بان نسبة العلية لا يجب صدقها على ما يصاحب العلة ويلازمها فان مع العلة شرايط كثيرة ولوازم لا يدخل في العلية كحمرة النار فانها لا تاثير بها في الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه قال الشيخ ابو علي بن سينا ان الفلك الحاوي يصاحب علة المحوي ولا يجب ان يكون متقدما بالعلية على المحوي لاجل مصاحبته لعلة المحوي فقد جعل ما مع القبل ليس قبلا ثم قال وجود الخلاء وعدم المحوي متقاربان فلو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما عليه فيكون متقدما على مصاحبه اعني وجود الخلاء فيكون وجود الخلاء متاخرا عنه من حيث انه مصاحب للمتاخر وهذا يدل على ان ما مع البعد يجب ان يكون بعدا فتوهم بعضهم ان الشيخ اوجب ان يكون ما مع البعد بعدا من حيث المعية والبعدية ولم يوجب ان يكون ما مع القبل قبلا وهذا فاسد لانه لا فرق بين ما مع القبل وما مع البعد من حيث البعدية والمعية والقبلية والشيخ حكم في هذه الصورة الخاصة وكل ما يبانها بان ما مع البعد يجب ان يكون بعدا لتحقق الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاء ووجود المحوي بخلاف العقل

ولیس التشخص من العنصریات علة ذاتیة لتشخص اخر منها والا لم یتناه الاشخاص ولاستغنائه عنه بغیره و لعدم تقدمه

ولتکافؤهما ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه الفعل منا یفتقر الی تصور جزئی لیتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حرکة من العضلات لیقع منا الفعل والحرکة الاختیاریة الی مکان تتبع ارادة بحسبها وجزئیات تلک الحرکة تتبع تخیلات وارادة جزئیة یکون السابق من هذه التخیلات علة للسابق من تلک المعدة لحصول تخیلات

والفلک المتباینین بالذات والاعتبار **المسئلة التاسعة** فی ان العناصر لیست علة ذاتیة بعضها لبعض **قال** ولیس التشخص من العنصریات علة ذاتیة لتشخص اخر منها والا لم یتناه الاشخاص ولاستغنائه عنه بغیره **اقول** التشخص من هذا العناصر کهذه النار مثلا لیس علة ذاتیة لتشخص اخر منها ای یکون علة لوجوده والا لوجدت اشخاص لا یتناهی دفعة واحدة لان العلل الذاتیة یصاحب لمعلولات وایضا فان التشخص من العناصر یستغنی عن التشخص الاخر بغیره اذ لیس تشخص ما من اشخاص النار مثلا اولی بان یکون علة لتشخص اخر من بقیة اشخاص النوع بل التشخص الذی هو معلول سبیله سبیل سایر الاشخاص فی ان التشخص الذی هو العلة لیس هو اولی بالعلیة من التشخص الذی هو معلوله وما یستغنی عنه بغیره لا یکون علة بالذات فهو اذن علة بالعرض یعنی انه معد **قال** و لعدم تقدمه **اقول** هذا وجه ثالث الی امتناع تعلیل احد التشخصین بالاخر وتقریره ان العلة متقدمة علی المعلول بالذات والتشخصان اذا کانا من نوع واحد استحال تقدم احدهما علی الاخر تقدما ذاتیا لان التقدم الذاتی ما یبقی للعلة مع وجود المعلول لانه مقوم لها والتقدم بالزمان یبطل مع وجود المعلول لانهما اذا اجتمعا فی زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض علیه **قال** ولتکافؤهما **اقول** هذا دلیل رابع وتقریره ان الماء والنار مثلا متکافیان فی انه لیس النار اولی بان یکون علة للماء من العکس والمتکافیان لا یصلح ان یکون احدهما علة للاخر **قال** ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه **اقول** هذا دلیل خامس وتقریره انما تفرض علة من شخصیات النار فقد یعدم وما تفرض معلولا یکون باقیا بعده ویستحیل بقاء العلة منفکة عن المعلول **المسئلة العاشرة** فی کیفیة صدور الافعال منا **قال** والفعل منا یفتقر الی تصور جزئی لیتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حرکة من العضلات لیقع منا الفعل **اقول** القوة البشریة انما یفعل افعالها مع شعور وادراک علی الوجه النافع علما او ظنا فاحتاج الفعل الصادر عنها الی مبادی اربعة تصور لذلک الفعل الجزئی فان التصور الکلی لا یکون سببا لفعل جزئی لان نسبة الکلی الی جزئیاته واحدة فاما ان یقع کلها وهو محال ولا یقع شیء منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئی یتخصص به الفعل فیصیر جزئیا فاذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الاثر اشتاقت النفس الی تحصیله فحصلت الارادة الجازمة بعد التردد فحرکت العضلات الی الفعل فوجد **قال** والحرکة الاختیاریة الی مکان تتبع ارادة بحسبها وجزئیات تلک الحرکة تتبع تخیلات وارادة جزئیة یکون السابق من هذه التخیلات علة للسابق من تلک المعدة لحصول تخیلات

التناهي وعدم الخاص على المؤثر

وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها **اقول** الفاعل منا الحركة ما من الحركات انما يفعلها بواسطة القصد الارادة المتعلقة بتلك المسافة فتلك الحركة يتبع ارادة بحسبها يعني الحركة الى مكان معروض يتبع ارادة متعلقة بالحركة الى ذلك المحصوص وكل حركة فعلى مسافة منقسمة يكون الحركة في كل مسافة من تلك المسافات جزء من الحركة الاولى وكل جزء من تلك الاجزاء يتبع تخيلا خاصا وارادة جزئية متعلقة به فاذا تعلقت الارادة بايجاد الجزء الاول من الحركة ثم وجد الجزء الاول كان وصول الجسم الى ذلك الجزء مع الارادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة علة لتجدد ارادة اخرى تتعلق بجزء اخر فاذا وجدت تلك الارادة تعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم وعلى هذا تتصل التخيلات والارادات في النفس والحركة في الخارج فيكون كل حركة جزئية علة لارادة خاصة وكل ارادة خاصة علة لحركة جزئية من غير دور **المسئلة الحادية عشر** في ان القوى الجسمانية انما تؤثر بمشاركة الوضع **قال** ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع **اقول** يشترط في صدق التاثير اعني صدق كون الشيء علة على المقارن اعني الصور والاعراض الوضع اعني الاشارة الحسية وهو كونه بحيث يشار اليه انه ههنا او هناك وذلك لان القوى الجسمانية اعني الصور والاعراض المؤثرة انما تؤثر بواسطة الوضع على معنى انها تؤثر في محلها اولا ثم فيما يجاوز محلها بواسطة تاثيرها في محلها ثم فيما يجاوز ذلك المجاوز ذلك بواسطة المجاوز وذلك انما تؤثر في البعيد بواسطة تاثيرها في القريب فان النار لا يسخن كل شيء بل ما دنا اولا ثم ما يجاوزها وهذا الحكم بين لا يحتاج الى برهان **المسئلة الثانية عشر** في تناهي القوى الجسمانية **قال** والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر **اقول** قوله والتناهي عطف على الوضع اي يشترط في صدق التاثير على المقارن اعني الصور والاعراض التناهي لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على ما لا يتناهى قبل الخوض في الدليل نمهد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه الخاص للقوى اعلم ان التناهي وعدمه الخاص اعني عدم الملكة وهو عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا انما تعرضان بالذات للكم اما المتصل كتناهي المقدار ولا تناهيه او المنفصل كتناهي العدد ولا تناهيه ويعرضان لغيره بواسطة كالجسم ذي المقدار والعلل ذوات العدد فان عروض التناهي وعدمه لها ظاهر واما ما يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية فعروض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب مقدار ذلك العمل يكون اما مع وحدته واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير نظر الى وحدته او كثرته

فاصناف القوى ثلثة الاول قوى يعرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة وههنا الشدة بحسب قلة الزمان فيكون ما لا يتناهى في الشدة واقعا الا في زمان والا لكان الواقع في نصفه اشد مما لا يتناهى في الشدة وهذه قوة بحسب الشدة والثاني قوى يعرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء وههنا تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل فيقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه وهذه قوة بحسب المدة والثالث قوى يعرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها اقل وههنا يقع لغير المتناهية عمل غير متناهي العدد وهذه قوة بحسب العدد فقد ظهر من هذا ان التناهي وعدمه الخاص به انما صدقا على المؤثر باحد الاعتبارات الثلثة

قال لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبداء بتفاوت مقابله اقول لما مهد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه في القوى شرع في الدليل على مطلوبه الاول اعني وجوب تناهي تاثير القوى الجسمانية وتقريره ان القوى الجسمانية اما ان يكون قسرية او طبيعية وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما اما الاول فلان صدور ما لا يتناهى بحسب الشدة من الحركات عن القوتين محال لما مر واما بحسب المدة او العدة فلانا لو فرضنا جسما متناهيا يحرك جسما اخر متناهيا من مبداء مفروض حركات لا يتناهى بحسب المدة او العدة ثم حركت تلك القوة جسما اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبداء كان تحريكه للاصغر اكثر من تحريكه للاكبر لقلة المعاوقة هنا لكن المبداء واحد فان التفاوت في الطرف الاخر فيجب تناهي الناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف وههنا سؤال صعب هو ان التفاوت في التحريكين جاز ان يكون بحسب الشدة واجاب المص قدس الله سره عن هذا السؤال في شرحه للاشارات بان المراد بالقوة ههنا هي التي لا نهاية لها بحسب المدة او العدة لا الشدة وفيه نظر لان احد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث واورد بعض تلامذته ابي علي عليه انه لا وجود للحركات دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قال الشيخ اعتراضا على المتكلمين حيث حكموا بتناهي الحوادث لازدياده كل يوم واجاب الشيخ عنه بالفرق بان الحوادث ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه والزيادة والنقصان بخلاف القوة ههنا فانها موجودة فيحكم عليها بكونها قوية على تحريك الكل والبعض ولا شك في ان كون القوة قوية على

٨/ محمد

والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبداء عرض التناهي

المحل المتقوم بالحال قابل لرومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعداد يكتسبها باعتبار الحال

تحريك الكل اعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فامكن الحكم بالتناهي ههنا لوجود المحكوم عليه وتحقق بخلاف الحوادث وللسايل ان يعود فيقول التفاوت في القوة انما هو باعتبار التفاوت في المقوى عليه اعني الحركات فاذا لم يمكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت **قال** والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبداء عرض التناهي **اقول** هذا بيان استحالة قسم الثاني وهو ان يكون القوة المؤثرة فيما لا يتناهي طبيعية وتقريره انه يجب ان يكون قبول الجسم العظيم التحريك عنها مثل قبول الصغير والا لكان التفاوت بسبب المانع وهو اما الجسمية او لوازمها او امر طبيعي والكل محال او غريبا وقد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب الفاعل فان القوة في العظيم اكثر من القوة في الصغير لانقسام القوى الطبيعية بانقسام محالها فاذا حركت قوة الكل وقوة البعض جسميهما من مبدأ واحد مفروض فان حركتا الصغرى حركات غير متناهية كانت حركات الكبرى اكثر لانها اعظم فيكون اقوى والا لكان حال الشئ مع غيره كحاله لا مع غيره هذا خلف فيقع التفاوت في الجانب الذي حكم فيه بعدم التناهي هذا خلف وان يتناهت حركات الاصغر تناهت حركات الاكبر لان نسبة الاثر الى الاثر كنسبة المؤثر قوة الى المؤثر وهذه نسبة متناه الى متناه فكذا الاولى

المسئلة الثالث عشر في علة المادية **قال** المحل المتقوم بالحال قابل لرومادة للمركب **اقول** المحل اما ان يتقوم بالحال او تقوم الحال والا لزم استغناء احدهما عن الاخر فلا حلول فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولى والمتقوم للحال هو الموضوع والهيولى باعتبار الحال يسمى قابلا وباعتبار المركب يسمى مادة **قال** وقبوله ذاتي **اقول** كون المادة قابلة امر ذاتي لا غريب يعرض بواسطة الغير لانه لولا ذلك لكان عروض ذلك القبول في وقت حصوله يستدعي قبولا اخر ويلزم التسلسل فهو محال فهو اذن ذاتي يعرض المادة لذاتها **قال** وقد يحصل القرب والبعد باستعداد يكتسبها باعتبار الحال **اقول** لما ذكر ان قبول المادة لما يحصل فيها ذاتي استشعر ان يعترض عليه بما يظن انه مناقض له وهو ان يقال ان المادة قد يقبل شيئا ولا يقبل اخر ثم يعرض لها القبول الاخر ويزول عنها القبول الاول وهذا يعطي ان القبول من الامور العارضة الحاصلة بسبب الغير لا من الامور الذاتية اللازمة لها لذاتها وتحقيق الجواب ان يقول ان القبول ثابت في كلا الحالين لكن القبول منه قريب ومنه بعيد فان قبول النطفة الصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين قريب فاذا حصل القريب بالنظر الى عرض من الاعراض ينسب القبول اليه وعدمه عن غيره وفي الحقيقة انما يحصل قرب القبول بعد بعده وسبب القرب والبعد هو الاعراض والصور الحالة في المادة فان الحرارة اذا حلتا المادة واشتدت اعدتها

لقرب قول الصورة السارية وخلع غيرها المسئلة الرابعة عشر في العلّة الصورية قال وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحلّه اقول هذا الحال يعني به الحال في المادة وهو صورة للمركب لا للمادة لانه بالنظر الى المادة جزء فاعل لان الفاعل في المادة هو المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة قال وهو واحد اقول ذكر الاوائل ان الصورة المقومة للمادة لا يكون فوق واحدة لان الواحدة ان استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الاخرى وان لم يستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد فالصورة واحدة المسئلة الخامسة عشر في العلّة الغائية قال والغاية علّة بماهيتها لعليّة العلّة لفاعليّة معلولة في وجودها للمعلول اقول الغائية لها اعتباران يحصل لها باعتبارهما التقدم والتأخر بالنسبة الى المعلول وذلك لان الفاعل اذا تصوّر الغاية فعل الفعل ثم حصلت الغاية بحصول الفعل فماهية الغاية علّة لعليّة الفاعل اذ لولا تلك الماهية وحصولها في علم الفاعل لما اثر ولا فعل الفعل فان الفاعل للبيت يتصور الاستكنان اولا ثم يتحرك الى ايجاد البيت ثم توجد الاستكنان لحصول البيت فماهية الاستكنان علّة لعليّة الفاعل ووجوده معلول للبيت والامتناع في ان يكون الشيء الواحد متقدما ومتأخرا باعتبارين قال وهي ثابتة ماهية لكل قاصد اقول كل فاعل بالقصد والارادة فانه انما يفعل لغرض وغاية ما والّا لكان عابثا على ان العبث لا يخلو من غاية اما الحركات الاسطقسية فقد اثبت الاوائل لها غايات لان الحبة من البر اذا رميت في الارض الطيبة وصادفها الماء وحر الشمس فانها تنبت سنبلة وهذه التادية على سبيل الدوام او الكثرة فيكون ذلك غاية طبيعية ومع ذلك جماعة لعدم الشعور في الطبيعة فلا يعقل لها غاية واجابوا بان الشعور بعيد تعيّن الغاية لا تحصلها قال اما القوة الحيوانية المتحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وهو قد يكون غاية الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة والا فهو اما خير او عادة او قصد ضروري او عبث وجزاف اقول القوة الحيوانية لها مباد على ما تقدم احدها القوة المحركة المثبتة في العضلات وثانيها القوة الشوقية وثالثها التخيل او الفكر وغاية القوة المحركة انما هي الوصول الى المنتهى وقد يكون هي بعينها غاية الشوقية كمن طالب مفارقة مكانه والحصول في آخر لا لالة ضجر وقد يكون غيرها كمن يطلب غريما في موضع معيّن وفي هذا القسم ان لم يحصل غاية القوة الشوقية سميت الحركة باطلة بالنسبة اليها اذ حصلت الغايتان وكان المبدأ التخيل لا غير فهو الجزاف والعبث وان كان مع طبيعة كالتنفس فهو القصد الضروري وان كان مع خلق وملكة نفسانية فهو العادة وان كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم او المظنون قال واثبتوا للطبيعيات غايات

للمعلول وهي ثابتة ماهية لكل قاصد اما القوة الحيوانية المتحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وهو قد يكون غاية الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة والا فهو اما خير او عادة او قصد ضروري او عبث وجزاف واثبتوا للطبيعيات غايات

وكذا الاتفاقيات والعلة مط قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة وايضا بالقوة او بالفعل وكلية او جزئية وذاتية او عرضية

وكذا الاتفاقيات **اقول** اثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه واما العلل الاتفاقية فقد نفاها قوم لان السبب ان استجمع جهات المؤثرية لزم حصول مسبب قطعا والا كان ممتنعا فلا مدخل للاتفاق والجواب ان المؤثر قد يتوقف تاثيره على امور خارجة عن ذاته غير دائمة معه فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرايط انه اتفاقي اذا كان انفكاكه مساويا او راجحا ولو اخذناه مع تلك الشرايط كان سببا ذاتيا **المسئلة السادسة عشر في اقسام العلة قال** والعلة مط قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة **اقول** يعني بالاطلاق ما يشتمل العلل الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية فان كل واحد من هذه الاربع ينقسم الى هذه الاقسام فالعلة الفاعلية عند المحققين قد يكون بسيطة كتحريك الواحد منا جسما ما وقد يكون مركبة كتحريك جماعة جسما اكبر ومنع بعض الناس من التركيب في العلل والا لزم نقضها لان كل مركب فان عدم كل جزء من اجزائه علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة فاذا عدم جزء ثان لم يكن له تاثير البتة لتحقق العدم بالجزء الاول ولان الموصوف بالعلية اما كل واحد من اجزائه فيلزم تعدد العلل وانتفاء التركيب هو المطلوب او بعضها وهو المطلوب ايضا مع انتفاء الاولية والمجموع وهو باطل لان كل جزء حينئذ لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يحصل امر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد الكلام في علية حصوله وهذان ضعيفان لانتقاضهما بانتفاء المركبات سواء كانت عللا او لا وهو باطل بالضرورة والمادة المركبة كالزاج والعفص في الحبر والصورة المركبة كالانسانية المركبة من اشكال مختلفة والغاية المركبة كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب **قال** وايضا بالقوة او بالفعل **اقول** هذه المبادي الاربع قد يكون بالقوة فان الخمر فاعل للاسكار في الدن بالقوة والمادة قد يكون بالفعل كالجنين للانسانية وقد يكون بالقوة كالنطفة والصورة بالقوة الحالية في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها لذلك وبالفعل هي التي حصل فيها ذلك **قال** وكلية او جزئية **اقول** هذه العلل قد يكون كلية كالبناء مطلقا وقد يكون جزئية كهذا البناء وكذلك البواقي **قال** وذاتية او عرضية **اقول** العلة قد تكون ذاتية وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة كالنارية في الاحراق وقد يكون عرضية وهي ان تقتضي العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء شيئا اخر كقولنا السقمونيا مبرد فانه بالعرض كذلك لانه يقتضي بالذات ازالة السخونة ويتبعها حصول البرودة وكذلك البواقي فان المادة الذاتية هي محل الصورة بالذات والعرضية هي تلك ماخوذة مع عوارض خارجية والصورة الذاتية هي المقومة كالانسانية والعرضية هي ما يلحقها من الاعراض الملازمة والمفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية هي

وعامة وخاصة وقريبة او بعيدة ومشتركة او خاصة والعدم للحادث من المبادي العرضية والفاعل في الطرفين واحد

ما يتبع المطلوب وقد يطلق العلة العرضية على ما مع العلة **قال** وعامة وخاصة **اقول** العلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع للبناء والخاصة كالباقي بيده ولا يتحقق العموم والخصوص في الصور **قال** وقريبة او بعيدة **اقول** العلة القريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول كالميل والحركة والبعيدة هي علة للعلة كالقوة الشوقية وكذا البواقي **قال** ومشتركة او خاصة **اقول** المشتركة كالنجار للابواب المتعددة والخاصة كالنجار لهذا الباب **قال** والعدم للحادث من المبادي العرضية **اقول** الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن وهو انما يتحقق بعد سبق عدم علته فلما توقف تحققه على العدم السابق اطلقوا على العدم اسم المبدأ بالعرض ومبدأ بالذات هو الفاعل لا غير **قال** والفاعل في الطرفين واحد **اقول** الفاعل في الوجود هو بعينه الفاعل في العدم على ما بيناه اولا من ان علة العدم علي العلة لا غير والمؤثر في طرفي المعلول هو العلة لا غير لكن مع حضورها يقتضي الوجود ومع عدمها يقتضي العدم **قال** والموضوع كالمادة **اقول** الموضوع ايضا من العلل التي يتوقف وجود الحال عليها ونسبته الى الحال نسبة المادة الى الصورة فهو من جملة العلل **المسئلة السابعة عشر** في ان افتقار المعلول انما هو في الوجود او العدم **قال** وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه **اقول** الاثر له ماهية وله وجود وعدم فافتقاره الى المؤثر انما هو في ان يجعله موجودا او معدوما اذ التاثير انما يفعل في احد الطرفين اما الماهية فلا يعقل التاثير فيها فليس السواد سوادا بالفاعل **قال** واسباب الماهية غير اسباب الوجود **اقول** اسباب الماهية باعتبار الوجود الذهني هي الجنس والفصل وباعتبار الخارج هي المادة والصورة واسباب الوجود هي الفاعل والغاية **قال** ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة **اقول** قد بينا ان نسبة طرفي الوجود والعدم الى الممكن واحدة فلا يعقل اتصافه باحدهما الا بسبب فكما افتقر الممكن في وجوده الى السبب فتفتقر في عدمه اليه والا لكان يمتنع الوجود في ذاته لا يقال الوجود منه ما هو قار ومنه ما هو غير قار كالحركات والاصوات والاول يفتقر عدمه الى السبب اما النوع الثاني فانه يعدم لذاته لانا نقول يستحيل ان يكون العدم ذاتيا لشيء والا لم يوجد والحركة لها علة الى الوجود فاذا عدمت او عدم احد شرايطها عدمت وكذا الاصوات فلا فرق بين الحركات وغيرها **قال** ومن العلل المعدة ما يؤدي الى المثل او خلاف او ضد **اقول** العلل ينقسم الى المعد والى المؤثر والمعد يعني به ما يتقرب العلة الى معلولها بعد بعدها عنه وهو قريب من الشرط والعلة المعدة اما ان يؤدي الى ما يماثلها كالحركة الى المنصف فانها معدة للحركة الى المنتهى

والموضوع كالمادة وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه واسباب الماهية غير اسباب الوجود ولا بد للعدم من سبب كذا في الحركة ومن العلل المعدة ما يؤدي الى المثل وخلاف او ضد

ان يكون موجودا في الموضوع وهو العرض اولا وهو الجوهر وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ماهية تتركب منهما وهو الجسم

وليست فاعلة لها بل الفاعلة للحركة اما الطبيعة او النفس لكن فعل كل واحد منهما في الحركة الى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة الى المتصف تقرب تاثير احدهما في المعلول الذي هو الحركة الى المنتهى واما ان يؤدي الى خلافها كالحركة المعدة للسخونة واما ان يؤدي الى ضده كالحركة المعدة للسكون عند الوصول الى المنتهى **قال** والاعداد قريب وبعيد **اقول** والاعداد منه ما هو قريب وذلك كالجنين المستعد لقبول الصورة الانسانية ومنه ما هو بعيد كالنطفة لقبولها وكذلك العلة المعدة قد يكون قريبة وهي التي يحصل المعلول عقيبها وقد تكون بعيدة وهي التي لا يكون كذلك ويتفاوت العلل في القرب والبعد على حسب تفاوت الاعداد وهو قابل للشدة والضعف **قال** ومن العلة العرضية ما هو معد **اقول** قد بينا ان العلة العرضية له يقال باعتبارين احدهما ان يؤثر العلة شيئا وينتج ذلك الشيء شيء آخر كقولنا الحرارة يقتضي الجمع بين المتماثلات فانها لذاتها تقتضي الخفة ما هو اخف في المركب يقبل السخونة اشد فينفصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له ان يجمع مع مماثلته والثاني ان يكون للعلة وصف ملازم فيقال له علة عرضية والاول علة معدة **قال المقصد**

الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو العرض اولا وهو الجوهر **اقول** لما فرغ من البحث عن الامور الكلية المعقولة شرع في البحث عن الموجودات الممكنة وهي الجواهر والاعراض وفي هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** في قسمة الممكنات ونقول ان كل ممكن موجود اما ان يكون موجودا لا في موضوع وهو الجوهر واما ان يكون موجودا في موضوع وهو العرض ونعني بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه فان المحل اما ان يتقوم بالحال او يقوم الحال اذ لا بد من حاجة احدهما الى الآخر فالاول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع والحال في الاول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضا فالموضوع والمادة يشتركان اشتراك اخصين تحت اعم واحد هو المحل والصورة والعرض يشتركان اشتراك اخصين تحت اعم واحد وهو الحال والموضوع اخص من المحل وعدم الخاص اعم من عدم العام وكل ما ليس في محل فهو ليس في موضوع ولا ينعكس ولهذا جاز ان يكون لبعض الجواهر حالا في غيره ولما كان تعريف العرض يشتمل على القيد الثبوتي قدمه في القسمة على الجوهر **قال**

وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ماهية تتركب منهما وهو الجسم **اقول** هذه قسمة الجوهر الى انواعه فان الجوهر اما ان يكون مفارقا في ذاته وفعله للمادة وهو المسمى بالعقل او مفارقا في ذاته لا في فعله وهو النفس الناطقة فانها مغايرة للمادة في ذاتها وجوهرها ولا يمكن ان يكون مفارقا في

والمحل والموضوع يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض وبين الموضوع والعرض مباينة ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقول اشتراكه عرضي

نعله دون ذاته لان الاستغناء في التاثير يستدعي الاستغناء في الذات واما ان يكون مقارنا للمادة فاما يكون محلا وهو الهيولى وحالا وهو الصورة وما يتركب منهما وهو الجسم وهذه اقسام الجواهر

قال والمحل والموضوع يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض **اقول** قد تبين ان الموضوع اخص من المحل فعدمه يكون اعم من عدم المحل فتعاكس الموضوع والمحل في العموم والخصوص باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فان العرض اخص من الحال فعدمه اعم **قال** وبين الموضوع والعرض مباينة **اقول** الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوم بذاته فبينهما مباينة **قال** ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا **اقول** المحل قد يكون جوهرا وهو ظ وقد يكون عرضا على خلاف بين الناس فيه فيصدق على بعض المحل العرض والحال ايض قد يكون جوهرا كالصورة الحالة في المادة وقد يكون عرضا وهو ظ فيصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض على المحل والحال جزئيا **المسئلة الثانية** في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما **قال** والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط **اقول** اتفق العقلاء على ان العرض من حيث هذا المفهوم لما تحته بل هو عارض واختلفوا في الجوهر هل جنس لما تحته او عارض فالذي اختاره المص انه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فان كون الذات مستغنية عن المحل او محتاجة اليه امر زايد على نفس الذات من الامور الاعتبارية وحكم من احكامها الذهنية واستدل عليه بان الذهن يتوقف نسبة احدهما الى الذات على وسط ولهذا احتجنا الى الاستدلال على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس واشباه ذلك وجنس الشيء لا يجوز ان يتوقف ثبوته له على البرهان وهذا الذي ذكره على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية **قال** واختلاف الانواع بالاولوية **اقول** هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضا عاما لجزئياته لا جنسا لها وذلك لان بعض الجزئيات اولى بالجوهرية من بعض فان الشخصيات اولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت في الاجناس وهو ايض يدل على كون العرض عرضيا لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته فان الاعراض القارة اولى بالعرضية من غيرها **قال** والمعقول اشتراكه عرضي **اقول** انا نعقل في الجسم والعقل والنفس والمادة والصورة امرا مشتركا هو الاستغناء عن المحل ولا نعقل هيهنا اشتراكا في غيره وهذا القدر امر عرضي فالجوهرية ان جعلت عبارة عن عرضية هذا الاعتبار كانت عرضا عاما وان جعلت عبارة عن الماهية المقتضية لهذا الاعتبار فليس ههنا ماهية للجسم وراء كونه جسما وكذلك البواقي وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وان اختلف مع اشتراكه وكذا البحث في

ولا تضادّ بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضادّ على بعض باعتبار آخر ووحدة

المحل لا يستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس واما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين

العرض فانا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف وباقي الاعراض في الحاجة الى المحل والعرضية في الوجود
هذا المعنى امر اعتباري فليست العرضية جنسا **المسئلة الثالثة** في نفي التضاد عن الجواهر
قال ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها **اقول** لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض وبيان
انهما ليسا بجنسين شرع في باقي احكامهما فبين انتفاء الضدية عن الجواهر على معنى انه لا ضد للجوهر
من الجواهر ولا من غيرها وبيانه ان الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات اخرى وجودية في
الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها وقد بينا ان الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر
الى جوهر آخر ولا بالنظر الى غيره من الاعراض **قال** والمعقول من الفناء العدم **اقول** لما بين
انتفاء الضد عن الجواهر اخذ يرد على ابي هاشم واتباعه حيث جعلوا للجواهر ضدا هو الفناء فقال
ان المعقول من الفناء العدم وليس الفناء امرا وجوديا يضاد الجواهر لانه اما عرض او جوهر والقسمان
باطلان فلا يتحقق له **قال** وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر **اقول** ان بعض الجواهر
قد يطلق عليه انه ضد للبعض الآخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التنافي في المحل مطلقا وحينئذ
يكون بعض الصور الجوهرية يتضاد بعض الآخر **المسئلة الرابعة** في ان وحدة المحل لا يستلزم
وحدة الحال **قال** ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس **اقول**
المحل الواحد قد يحل فيه اكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة والحرارة
وكالمادة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية هذا مع الاختلاف اما مع التماثل فانه لا يجوز
ان يحل المثلان محلا واحدا لاستلزامه رفع الاثنينية لانتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لا
يفارقهما فيهما وبالعوارض لتساوي نسبتهما اليهما فقد ظهر ان وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الا
مع التماثل واما العكس فانه يستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد وصورة واحدة في
المحلين وهو ضروري وكلام ابي هاشم في التأليف وبعض الاوائل في الاضافيات خطاء **قال**
واما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين **اقول** انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان الوحدة
والنقطة والاضافيات كالابوة والبنوة اعراض قائمة بمحال منقسمة وهي غير منقسمة اما الوحدة و
النقطة فظاهر وكذا الاضافة فانه لا يعقل حلول نصف الابوة والبنوة في نصف ذات الاب والابن
وذهب قوم الى ان انقسام المحل تقتضي انقسام الحال لاستحالة قيامه مع وحدته بكل واحد من
الاجزاء وتوزيعه عليها وانتفاء حلوله فيها واما الحال فانه لا يقتضي انقسامه انقسام المحل فان
الحرارة والحركة اذا حلا محلا واحدا لم يقتض ذلك ان يكون بعض المحل حارا غير متحرك وبعضه متحركا

لحركة الموضوعين على طرف المركب من ثلثة اومن اربعة على التبادل

غير حار واعلم ان الاعراض السارية اذا حلت محلاً منقسما انقسمت بانقسامه والاعراض المنقسمة بالمقدار لا بالحقايق اذا حلت محلاً انقسم بانقسامها **المسئلة الخامسة** فى استحالة انتقال الاعراض **قال** والموضوع من جملة المتشخصات **اقول** الحكم بامتناع انتقال الاعراض قريب من البين والدليل عليه ان العرض ان لم يتشخص لم يوجد فتشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها والا لكان نوعه منحصرا فى شخصه ولا ما يحل فيه والا لاكتفى بموجده ومشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه هو محال فيبقى ان يكون معلول محله فيستحيل انتقاله عنه والا لم يكن ذلك التشخص لذلك التشخص **قال** وقد يفتقر الحال الى محل متوسط **اقول** الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة القايمة بالجسم وقد يفتقر الى محل متوسط فيحل فيه ثم يحل ذلك المحل فى الموضوع كالسرعة القايمة فى الجسم فانها قد يفتقر الى حلولها فى الحركة ثم يحل الحركة الجسم **المسئلة السادسة** فى نفى الجزء الذى لا يتجزى **قال** ولا وجود لوضعى لا يتجزى بالاستقلال **اقول** هذه مسئلة اختلف الناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى فذهب بعضهم الى تناهيها وبعضهم الى عدمه وذهب الباقون الى ان الجسم بسيط فى نفسه متصل كاتصاله عند الحس لكنه يقبل الانقسام اما الى ما يتناهى كما ذهب اليه من لا تحقق له او الى ما لا يتناهى كما ذهب اليه الحكماء ونفى المص الجزء الذى لا يتجزى بقوله لا وجود لوضعى لا يتجزى بالاستقلال وذلك لان ما لا يتجزى من ذوات الاوضاع اعنى الاشياء المشار اليها بالحس قد يوجد لا بالاستقلال كوجود النقطة فى طرف الخط ومركز الدايرة ولا يمكن وجوده بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه **قال** لحجب المتوسط **اقول** هذا احد الادلة على نفى الجزء وتقريره انا اذا فرضنا جوهرا متوسطا بين جوهرين فاما ان يحجبهما عن التماس اولى والثانى باطل والا لزم التداخل والاول يوجب الانقسام لان الطرف الملاقى لاحدهما مغاير للطرف الملاقى للاخر **قال** لحركة الموضوعين على طرفى المركب من ثلثة **اقول** هذا وجه ثان وتقريره انا اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة جواهر وعلى طرفيه جزئين ثم تحركا على السواء فى السرعة والبطوء والابتداء فلا بد وان يتلاقيا وانما يمكن بان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الاخر على نصف المتوسط فينقسم الجميع **قال** اومن اربعة على التبادل **اقول** هذا وجه ثالث وتقريره انا اذا فرضنا خطا مركبا من اربعة جواهر وفوق احد طرفيه جزء وتحت طرفه الاخر جزء تحركا على التبادل كل منهما من اول الخط الى اخره حركة على السواء فى الابتداء والسرعة فانهما لا يقطعان الخط الا بعد المحاذات فوضع المحاذات ان كان هو الثانى والثالث كان احدهما قد قطع اكثر فلا بد وان يكون بينهما وذلك يقتضى انقسام الجميع

خرم غير الامع

ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك وسكون المتحرك وانتفاء الدآيرة والنقطة عرض قايم بالمنقسم باعتبار التناهي والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا

قال ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك وسكون المتحرك وانتفاء الدآيرة **اقول** هذا وجوه اخرى تدل على نفي الجزء احدها ان الحس يشهد بان المتحرك على الاستدارة باق على وضعه وشكله ونسبة اجزائه ومع القول بالجزء يلزم التفكيك لان الجزء القريب من المنطقة اذا تحرك جزء فان تحرك القريب من القطب جزء تساوى المداران وهو باطل بالضرورة وان تحرك اقل من جزء لزم الانقسام وهو المط وان لم يتحرك اصلا لزم التفكيك الثاني ان السرعة والبطوء كيفيتان قايمتان بالحركة لا بالاعتبار تخلل السكنات وعدمه لانه لو كان بسبب تخلل السكنات لزم ان يكون فضل سكنات الفرس السائر من اول النهار الى اخره خمسين فرسخا على حركاته بازاء فضل حركات الشمس من اول النهار الى اخره على حركات الفرس لكن فضل حركات الشمس اضعاف حركات الفرس فيكون سكنات الفرس اضعاف حركاته لكن الحس يكذب ذلك اذا ثبت **هذا** فاذا تحرك السريع جزءا فان تحرك البطئ جزءا تساويا هذا خلف وان تحرك اقل لزم الانقسام وان لم يتحرك اصلا لزم المحال هذا ما خطر لنا الان من تفسير قوله وسكون المتحرك الثالث ان الدايرة موجود بالحس فان كانت حقيقة لزم ابطال الجزء لان الدايرة القطبية اذا تلاقت اجزاؤها بظواهرها وبواطنها ساوت الدايرة المنطقية هذا خلف وان تلاقت ببواطنها خاصة لزم الانقسام وان لم يكن حقيقية كان ذلك لارتفاع بعض اجزائها وانخفاض البعض الاخر لكن المنخفض اذا ملى بالجزء ولم يفصل كانت الدايرة حقيقة ولزم ما ذكرنا والا لزم الانقسام **قال** والنقطة عرض قايم بالمنقسم باعتبار التناهي **اقول** هذا جواب عن حجة من اثبت الجزء وتقريرها ان النقطة موجودة لانها نهاية الخط فان كانت جوهرا فهو المط وان كانت عرضا فمحلها ان انقسم انقسمت لان الحال في احد الجزئين مغاير للحال في الاخر وان لم ينقسم فهو المط والجواب انها عرض قائم بالمنقسم ولا يلزم انقسامها لانقسام المحل لان الحال في المنقسم باعتبار اللحوق طبيعة اخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام محله وههنا النقطة حلت في الخط المنقسم باعتبار عروض التناهي **قال** والحركة لا وجود لها في الحال لا يلزم نفيها مطلقا **اقول** هذا جواب عن حجة اخرى لهم وهي ان الحركة موجودة بالضرورة وهي من الموجودات الغير القارة فاما ان يكون لها في الحال وجود والاول والثاني باطل لان الماضي والمستقبل معدومان فلو لم يكن في الحال موجودة لزم نفيها مطلقا واذا كانت موجودة في الحال فان كانت منقسمة كان احد طرفيها سابقا على الاخر فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف وان لم يكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لانها لو انقسمت لانقسمت الحركة لان الحركة في احد الجزئين مغايرة للحركة في الجزء الاخر فيكون الحركة منقسمة مع انا فرضناها غير منقسمة والجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال

مع ما تقدم النقض لوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم الى التناسب

ولا يلزم من نفيها في الحال وطلان الماضي والمستقبل وان كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود في حد نفسه **قال** والان لا تحقق له خارجا **اقول** هذا جواب حجة اخرى لهم وهي ان الان موجود لانتفاء الماضي والمستقبل فان كان الان منقسما كان الزمان منقسما مطلقا وليستحيل انقسامه والا لزم ان يكون الحاضر بعضه ماضيا يكون الان كله انا ما هذا خلف وان كان موجودا فالحركة الواقعة فيه غير منقسمة والا لكان احد طرفيها واقعا في زمان والاخر في زمان اخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم هذا خلف ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مر تقريره والجواب ان الماضي والمستقبل موجودان في حد انفسهما معدومان في الان لا مطلقا والان لا تحقق له في الخارج **قال** ولو تركب الحركة بما لا يتجزى لم يكن موجودة **اقول** لما فرغ من النقض شرع في المعارضة استدل على ان الحركة لا يتركب مما لا يتجزى بانه لو تركب لم يكن موجودة والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم بيان الشرطية ان الجزء المتحرك اذا تحرك من جزء الى جزء فان يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه حينئذ لم يتحرك بعد او حال كونه في الجزء الثاني وهو باطل ايضا لان الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت ولا واسطة بين الاول والثاني وهذا المحال نشاء من اثبات الجوهر الفرد لانه على تقدير عدمه يثبت الواسطة ويمكن ان يورد بيان الشرطية من وجه اخر وهو ان الحركة اما ان يكون عبارة عن المماسة الاولى والثانية وهما في الان لما مر او مجموعهما وهو باطل لانتفائه **قال** والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض لوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم الى التناسب **اقول** لما فرغ من ابطال مذهب القائلين بالجوهر الفرد شرع في ابطال مذهب القائلين بعدم تناهي الاجزاء فعلا وقد استدل عليه بما تقدم فان الادلة التي ذكرناها يبطل الجوهر الفرد مطلقا سواء قيل بتركب الجسم من افراد متناهية منه او غير متناهية واستدل ايضا بوجوه ثلثة الاول انا نفرض اعدادا متناهية من الجواهر الافراد ونؤلفها في جميع الابعاد فاما ان يزيد مقدارها على مقدار الواحد او لا والثاني باطل والا لم يكن تاليفها مفيدا للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعا وان زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت ابعاد ثلثة حصل جسم من اجزاء متناهية وهو بط (باطل) فظهر ان كل جسم يتالف من اجزاء غير متناهية فهذا معنى لزوم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى واما قوله ويفتقر في التعميم الى التناسب فمعناه انا اذا اردنا تعميم النقض بان نحكم بانه لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية فطريقه ان ينسب هذا المؤلف الذي الفناه من الاجزاء المتناهية الى الجسم المتناهي المؤلف من اجزاء غير متناهية فنقول كل جسم فانه متناه في المقدار فله الى هذا المؤلف نسبة

ويلزم عدم لحوق السريع البطئ وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل والقسمة بانواعها يحدث اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وامتناع الانفكاك العارض لا يقتضي الامتناع الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيئ واحد

وهي نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار لكنا نعلم ان المقدار يزيد بزيادة الاجزاء وينقص بنقصانها فنسبة المقدار الى المقدار كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة المقدار الى المقدار نسبة متناه الى متناه فكذا نسبة الاجزاء الى الاجزاء **قال** ويلزم عدم لحوق السريع البطئ **اقول** هذا هو الوجه الثاني الدال على ابطال القول بعدم تناهي الاجزاء وتقريره ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية لم يلحق السريع البطئ والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم بيان الشرطية ان البطئ اذا قطع مسافة ثم ابتداء السريع وتحرك فانه اذا قطع تلك المسافة يكون البطئ قد قطع شيئا اخر واذا قطعت السريع يقطع البطئ شيئا اخر وهكذا الى ما لا يتناهى فلا يلحق السريع البطئ **قال** وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه **اقول** هذا وجه ثالث قريب من الوجه الثاني وتقريره انا لو فرضنا الجسم يشتمل على ما يتناهى من الاجزاء لزم ان لا يقطع المتحرك المسافة في المقدار المتناهية في زمان متناه لانه لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا يمكن قطع نصفها الا بعد ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى فيكون هناك ازمنة غير متناهية وقد تكلمنا على هذه الوجه في كتاب الاسرار بما لم يسبقنا اليه احد **قال** والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل **اقول** اعلم ان القائلين بعدم تناهي الاجزاء اعتذروا عن الوجه الاول بالتداخل فقالوا لا يلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي المقدار لان الاجزاء يتداخل فيصير جزءان وازيد في حيز جزء واحد وفي قدره فلا يلزم بقاء النسبة واعتذروا عن الوجهين الاخيرين بالطفرة فان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناه فانه يطفر ببعض الاجزاء ويتحرك على البعض الاخر وكذلك السريع يطفر بعض الاجزاء ليلحق البطئ وهذان العذران باطلان بالضرورة **قال** والقسمة بانواعها يحدث اثنينيته تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع **اقول** يريد ان يبطل مذهب ذي مقراطيس في هذا الموضع وهو ان الجسم ينتهي في القسمة الانفكاكية الى اجزاء قابلة للقسمة الوهمية للانفكاكية وبيانه ان القسمة بانواعها الثلث اعني الانفكاكية والوهمية والتي باختلاف العوارض الاضافية والحقيقية يحدث في المقسوم اثنينيته يكون طبيعة كل واحد من القسمين مساويا لطبيعة المجموع ولطبيعة الخارج عنه وكل واحد من القسمين لما صح عليه الانفكاك عن صاحبه فكذا كل واحد من قسمي القسمين الى ما لا يتناهى **قال** وامتناع الانفكاك العارض لا يقتضي الامتناع الذاتي **اقول** بعض الاجسام قد يمتنع عليه القسمة الانفكاكية لا بالنظر الى ذاتها بل بالنظر الى عارض خارج عن الحقيقة الجسمية اما صغر المقسوم بحيث لا يتناوله الالة القاسمة او صلابته او حصول صورة يقتضي ذلك كما في الفلك عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي **قال** فقد ثبت ان الجسم شيئ واحد

متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى ولا تقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى

متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى **اقول** هذا نتيجة ما مضى لانه قد ابطل القوم بتركيب
الجسم من الجواهر الافراد سواء كانت متناهية او لا فثبت انه واحد في نفسه متصل لا مفاصل له بالفعل
ولا شك في انه يقبل الانقسام فاما ان يكون قابلا لما يتناهى من الانقسام لا غير فهو باطل لما تقدم
في ابطال مذهب ذي مقراطيس او لا لا يتناهى وهو المطلوب **المسئلة السابعة** في نفي الهيولى
قال ولا تقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى **اقول**
يريد ان يبين ان الجسم البسيط لا جزء له وقد ذهب الى ذلك جماعة من المتكلمين وابو البركات البغدادي
وقال ابو علي ان الجسم مركب من الهيولى والصورة واحتج عليه بان الجسم متصل في نفسه قابل للانفصال
ويستحيل ان يكون القابل هو الاتصال نفسه لان الشيء لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل
يقبل الانفصال والاتصال وذلك هو الهيولى والاتصال هو الصورة فاستدرك المصنف ذلك وقال ان ذلك
اي قبول الانقسام لا يقتضي ثبوت مادة كما قررناه في كلام ابي علي لان المتصل له مادة واحدة فاذا
قسمناه استحال ان يبقى المادة على وحدتها اتفاقا بل يحصل لكل جزء مادة فان كانت المادة لكل جزء حادثة
بعد القسمة لزم التسلسل لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم
وجود مواد لا نهاية لها بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا يتناهى **المسئلة الثامنة**
في اثبات المكان لكل جسم **قال** ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق
اقول كل جسم على الاطلاق فانه يفتقر الى مكان يحل فيه لاستحالة وجود جسم مجرد عن كل الامكنة
ولا بد ان يكون ذلك المكان طبيعيا له لانا اذا جردنا الجسم عن كل العوارض فاما ان لا يحل في شيء من الا
مكنة وهو محال او يحل في الجميع وهو ايضا باطل بالضرورة او يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعيا
ولهذا اذا اخرج عن مكانه عاد اليه وانما يرجع اليه على اقرب الطرق وهو الاستقامة **قال** ولا تعدد
انتفى **اقول** يريد ان يبين ان المكان الطبيعي واحد لانه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيان لكان اذا
حصل في احدهما كان تاركا للثاني بالطبع وكذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعيا له فلهذا قال فلو
تعدد يعني الطبيعي انتفى ولم يكن له مكان طبيعي **قال** ومكان المركب مكان الغالب او اتفق
وجوده فيه **اقول** المركب ان يركب من جوهرين فان تساويا وتمانعا وقف في الوسط بينهما والا
تفرقا وان غلب احدهما كان مكانه مكان الغالب وان يركب من ثلثة وغلب احدها كان مكان الغالب
والا كان في الوسط وان تركب من اربعة متساوية حصل في الوسط وما اتفق وجوده وان غلب احدها
كان في مكانه والاستقرار المعتدل لسرعة انفعاله بالامور القريبة **قال** وكذا الشكل

ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق

[illegible]

ولا تعدد انتفى ومكان المركب مكان الغالب او اتفق وجوده فيه وكذا الشكل

والطبيعي منه الكرة والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد منه طلاق للمادة وهو الحال

في الجسم في مانع مساوية ومنه مفارق يحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث منطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة

والطبيعي منه الكرة **اقول** قيل في تعريف الشكل انه ما احاط به حد واحد او حدود وفي التحقيق انه من الاستعدادات المختصة بالكميات وهو هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود بالجسم وهو طبيعي و قسري لان كل جسم متناه على ما ياتي وكل متناه متشكل بالضرورة فاذا فرض خاليا عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعيا له ولما كانت الطبيعة واحدة لم يقتض امورا مختلفة ولا بشكل شكل ابسط من الاستدارة فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الاشكال قسري **المسئلة التاسعة** في تحقيق ماهية المكان **قال** والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه **اقول** الاول يعني به المكان لانه قد بين ان الجسم يقتضي بطبيعته شيئين المكان والشكل ولما كان الشكل ظاهرا وكان طبيعيا ذكره عقيب المكان ثم عاد الى تحقيق ماهية المكان وقد اختلف الناس فيه والذي عليه المحققون امران احدهما البعد المساوي لبعد المتمكن وهذا مذهب افلاطون والثاني السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو مذهب ارسطو وابو علي بن سينا وقد اختار المص الاول وهو اختيار ابي البركات ومذهب المتكلمين قريب منه والدليل على ما اختاره المص ان المعقول من المكان انما هو البعد فانا اذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الابعاد التي يحيط بها جرم الكوز بحيث اذا ملئ ماء شغلها الماء بجملتها والامارات المشهورة في المكان من قولهم انه ما يتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه ويساويه وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على ان المكان هو البعد

قال واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم في مانع مساوية ومنه مفارق يحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث منطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة

اقول لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع في الجواب عن شبهة مقدرة تورد على كون المكان بعدا وهي ان المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والتالي محال والمقدم مثله بيان الشرطية ان المتمكن له فان بقيا معا لزم الاجتماع والاتحاد ولا يزيد بعد الحاوي عند حلول المحوي وان عدم احدهما كان المعدوم حالا في الموجود او بالعكس وهما محالان واما بيان استحالة التالي فضروري لما تقدم من امتناع الاتحاد ولان المعقول من البعد الشخصي انما هو البعد الذي بين طرفي الحاوي فلو تشكك العقل في تعدده لزم السفسطة وتقرير الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين احدهما بعد مقارن للمادة وحال فيها وهو البعد المقارن للجسم والثاني مفارق للمادة وهو الحاصل فيه الاجسام المتباعدة والاول يمانع مساوية يعني البعد المقارن للمادة وايضا فلا يجامعه لاستحالة التداخل بين بعدين مقارنين والثاني لا يستحيل عليه مداخلة بعد مادي بل يداخله ويطابقه ويتحد به وهو محل الجسم المداخل بعده فلا امتناع وهذه المداخل

ولو كان المكان سطحا لتضاد الاحكام ولم يعم المكان وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من متاغل والا لتساوت حركة ذي المعاوق حركة العديمة عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة وهي من ذوات الاوضاع

[illegible]

والاتحاد لان هذا البعد خال عن المادة **قال** ولو كان المكان سطحا لتضاد الاحكام **اقول** لما بين حقيقة المكان شرع في ابطال مذهب المخالفين القائلين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وتقرير البطلان ان المكان لو كان هو السطح لتضادت الاحكام الثابتة للجسم الواحد فان الحجر الواقف في الماء والطير الواقف في الهواء يفارقان سطحا بعد سطح مع كونهما ساكنين ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لان الحركة هي مفارقة الجسم لمكان الى مكان آخر ولكانت الشمس المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة فيلزم سكون المتحرك وحركة الساكن وذلك تضاد في الاحكام محال **قال** ولم يعم المكان **اقول** هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح وتقريره ان العقلاء حكموا باحتياج كل جسم الى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزم احد الامرين وهو اما عدم تناهي الاجسام حتى يكون كل جسم محاطا بغيره لجميع الاجسام والقسمان باطلان فالملزوم مثله **المسئلة العاشرة في امتناع الخلاء** **قال** وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل والا لتساوت حركة ذي المعاوق حركة العديمة عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما **اقول** اختلف الناس في هذا المكان فذهب قوم الى جواز الخلاء وذهب آخرون الى امتناعه وهو اختيار المصنف واستدل عليه بان الخلاء لو كان ثابتا لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق والتالي بالضرورة فالمقدم مثله وبيان الشرطية انا اذا فرضنا متحركا يقطع مسافة خالية في ساعة ثم يفرض تلك المسافة ممتلية فان زمان تلك الحركة يكون اطول لان الملأ الموجود في المسافة معاوق للمتحرك عن الحركة فلنفرضه يقطعها في ساعتين ثم نفرض ملاء ارق من الاول على نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الملاء وهو النصف فيكون معاوقته نصف المعاوقة الاولى فيتحركها المتحرك في ساعة لكن الملأ الرقيق معاوق ايضا فيكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه وهو باطل **المسئلة الحادية عشر في البحث عن الجهة** **قال** والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة **اقول** لما بحث عن المكان وكانت الجهة مناسبة له حتى ظن انهما واحد عقب بالبحث عنها وهي على ما فسرها جماعة من الاوائل عبارة عن طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وذلك لانا نتوهم امتدادا اخذا من المشير منتهيا الى المشار اليه وذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة **قال** وليست منقسمة **اقول** انما كانت الجهة عبارة عن الطرف لانها لم يكن منقسما لان الطرف لو كان منقسما لم يكن الطرف كله طرفا بل بعضه فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف ولان المتحرك اذا وصل الى النصف لم يخل اما ان يكون متحركا عن الجهة فلا يكون ما تخلف من الجهة او يكون متحركا اليها فلا يكون المتروك من الجهة **قال** وهي من ذوات الاوضاع

وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارات السبعة ويشتمل على افلاك اخرى جزئية تشتمل على افلاك وتداوير خارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون ويشتمل على سبعة متحركة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت

المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة **اقول** الجهة ليست امرا مجردا عن المواد وعلائقها بل هي من ذوات الاوضاع التي يتناولها الاشارة الحسية ويقصد بالحركة وبالاشارة ويكون موجودة وانما قيد القصد بالحركة بقوله للحصول فيها لان ما يقصد بالحركة قد يكون موجودا كالجهة فانها يقصد بالحركة لانها يقصد الحصول فيها وقد يكون معدوما كالبياض الذي يتحرك الجسم اليه من السواد فانه معدوم وليس مقصودا بالحركة للحصول فيه بل لتحصيله **قال** والطبيعي منها فوق وسفل وماعداهما غير متناه **اقول** الجهة منها ما هو طبيعي وهو الفوق والسفل لاغير ومنها ما هو غير طبيعي وهو ماعداهما ونعني بالطبيعي ما يستحيل تغيره وانتقاله عن ماهيته وبغير الطبيعي ما يمكن تغيره فان القدام قد يصير خلفا وكذا اليمين والشمال اما الفوق والسفل فلا وهذه الجهات التي ليست طبيعية غير متناهية لانها اطراف الخطوط المفروضة بالامتداد وتلك الخطوط غير متناهية **قال**

الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارات السبعة ويشتمل على افلاك اخرى جزئية تشتمل على افلاك وتداوير خارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون ويشتمل على سبعة متحركة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت **اقول** لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع في البحث عن جزئياته وبدا بالجسم لانه اقرب الى الحس وفي هذا الفصل مسائل **المسألة الاولى** في البحث عن الاجسام الفلكية اعلم ان الاجسام ينقسم قسمين فلكية وعنصرية الافلاك اما كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة واما جزئية اما الكلية فتسع واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب يسمى الفلك الاطلس بهذا الاعتبار وتحته فلك الثوابت ويسمى فلك البروج مماس المحيط بمقعره محدب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحته المشتري وتحته المريخ وتحته الشمس وتحته الزهرة وتحته عطارد وتحته القمر مماس العالي بمقعره محدبا للسافل وهذه التسعة متوافقة المراكز وموافقة الارض في مركزها ثم ان كل فلك من هذه الافلاك السبعة ينفصل الى اجسام كثيرة يقتضيه اختلاف حركات ذلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة والبطؤ والبعد والقرب من الارض فاثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا والفلك البروج مركزه مركز العالم مماس بمحدبه مقعر فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو الفلك الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله محيط باخر يسمى المائل واثبتوا ايضا فلكا خارج المركز عن مركز العالم ينفصل عن الممثل والمائل مماس بمحدبيهما ومقعرها على نقطتين الابعد عن الارض اوجا والاقرب حضيضا واثبتوا فلكا اخر تسمى فلك

التدوير غير محيط بالارض بل هو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحية على نقطتين الابعد ذروة والاقرب الى الارض حضيضا في تسعة عدا الشمس فانهم اثبتوا لها فلكا خارج المركز خاصة واثبتوا للعطارد فلكين خارجي المركز يسمى احدهما المدير والثاني الحامل فالمجموع مع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون فلكا يشتمل سبعة افلاك منها على سبعة كوكب متحيرة وفلك البروج تحتوي على الف وعشرين ونيف كوكبا ثابتة وكواكب الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الافلاك فيما ذكروا غير معلوم بل يجوز ان يوجد افلاك كثيرة اما وراء المحيط بين هذه الافلاك وقول بعضهم ان البعد بعد كل مسافة بل مسافة ولا قرب قربها لغالي باطل لامن ابعد بعد القمر واقرب قرب عطارد ثخن فلك جوزهر **قال** والكل بسائط **اقول** ذهبوا الى ان الفلك بسيط لان كل مركب يتطرق اليه الانحلال والفلك لا يتطرق اليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة فيكون بسيطا وهذا حكم واجب عندهم وممكن عندنا لان الاجسام عندنا حادثة يمكن تطرق التغير اليها والانحلال **قال** خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها **اقول** هذا حكم اخر للافلاك وهو انها غير متصفة بالكيفيات الفعلية اعني الحرارة والبرودة وما ينسب اليه ولا الكيفيات الانفعالية اعني الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليهما وغير متصفة بلوازمها اعني الثقل والخفة واستدلوا على ذلك بان الافلاك لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفاعل لو كان موجودا في مادة بسيطة لا عائق لها يجب حصول كمال الاثر وبيان بطلان التالي ان الهواء العالي ابرد من الهواء الملاصق لوجه الارض ولو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها وكان يستفل الجمود على العناصر فما كان سكون شيء من الحيوان ولقايل ان يقول لا يلزم من اقتضاء الحرارة حصول النهاية لان الشديد والضعيف مختلفان بالنوع ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ما اقتضائها النوع الاخر ولهذا كان للهواء اقتضاء للسخونة ولم يقتض البالغ منها ولا يصح الاعتذار بان الرطوبة مانعة عن الكمال لان الرطوبة انما يمنع عن كمال السخونة اذا اخذت بمعنى البلة لا بمعنى الرطوبة واللطافة ولامكان ان يكون الطبيعة الفلكية يقتضي ما يمنع عن الكمال ولان الرطوبة اذا امتنعت عن كمال الحرارة كانت الطبيعة الواحدة يقتضي امرين متنافيين اذا عرفت هذا فنقول لما انتفت الحرارة والبرودة انتفى لازميهما اعني الثقل والخفة **قال** شفافة **اقول** استدلوا على شفافية الافلاك بوجهين احدهما انها بسايط وهو منقوض بالقمر والثاني انها لا يحجب ما وراءها عن الابصار فانا نبصر الثوابت وهي في الفلك الثامن وهذا ايضا ظني لا يفيد اليقين لجواز ان يكون

هالون

واما العناصر فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض استفيد عددها عن ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية

بحث العناصر الاربعة البسيطة

لها لون ضعيف غير حاجب كما في البلور المسئلة الثانية في البحث عن العناصر البسيطة قال واما العناصر فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض واستفيد عددها عن ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية اقول لما فرغ عن الاجرام الفلكية شرع في البحث عن الاجسام العنصرية وهي اما بسيطة او مركبة ولما كان البسيط جزء من المركب وكان البحث عن الجزء متقدما على البحث عن الكل قدم البحث عن البسايط واعلم ان البسائط العنصرية اربعة فاقربها الى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء ثم الارض ومركزها مركز العالم لا غير بيان ذلك ان العنصريات يجد فيها قوى متهيئة نحو الفعل الى كيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتاثير في شيء آخر مثل الحرارة والبرودة والطعوم والروائح وقوى متهيئة نحو الانفعال لسريع والبطئ الى كيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتاثر عن الغير بحسب السرعة والبطوء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك ثم فتشنا فوجدناها قد يخلوا عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يبرد بالقياس الى الحار ويسخن بالقياس الى البارد فانا نجد جسما خاليا عن اللون وجسما خاليا عن الطعم ولم نجد جسما خاليا عن الحرارة والبرودة او المتوسط فكذلك فتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية الا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لا يخلوا عن احدى الكيفيتين الفعليتين اي الحرارة والبرودة ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين اي الرطوبة واليبوسة ولما كانت الازدواجات الممكنة البيان غير زايدة على اربعة الحرارة مع اليبوسة والحرارة مع الرطوبة والبرودة مع الرطوبة والبرودة مع اليبوسة كانت البسايط الموضوعة لذلك المزدوجات اربعة الموضوع للحرارة واليبوسة وهو النار والموضوع للحرارة والرطوبة هو الهواء والموضوع للبرودة والرطوبة هو الماء والموضوع للبرودة واليبوسة وهو الارض والدليل على الكرات هو انها بسايط وقد علمت ان الشكل الذي تقتضيه البساطة هو الكرية والنار حارة في الغاية فطلب العلو والهواء حار لا في الغاية فطلب العلو فوق باقي العناصر والارض باردة فطلب السفل والماء ابرد العناصر فطلب المركز وهذه الاربعة كرات ينطبق بعضها على بعض لبساطتها ولان خسوف القمر اذا اعتبر في وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلد المخالف لذلك البلد في الطول في ذلك الوقت بعينه والسائر على خط من خطوط نصف النهار الى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي وانحفاظ الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كرية الارض والاغوار والانجاد لا تؤثر في الكرية لصغرها بالنسبة اليها واما الماء فلان راكب البحر اذا قرب من جبل ظهرت له قلته اولا ثم اسفله ثانيا والبعد بينه وبين القلة اكثر ما بينه وبين الاسفل والسبب فيه منع حدبة الماء عن ابصار الاسفل واما الباقيات فلما مر من بساطتها وهي يقتضي الكرية وانما استفيد عدد هذه العناصر

وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بواسطة او بوسائط فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على احالة المركب اليها والهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات

وانحصارها في اربع من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

قال وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بواسطة او بوسائط اقول هذه العناصر الاربعة كل واحد منها ينقلب الى الاخر اما ابتداء كصيرورة النار هواء او بواسطة واحدة كصيرورتها ماء بواسطة انقلابها هواء ثم ماء ثم انقلاب الهواء ماء او بوسائط كصيرورتها ارضا بواسطة انقلابها هواء ثم ماء ثم ارضا والاصل فيه ان غالب الامر انقلاب العنصر الى ملاصقه كانقلاب النار هواء ابتداء او الى البعيد بواسطة ويدل على انقلاب كل واحد منها الى صاحبه ما نشاهده من صيرورة النار هواء عند الانطفاء وصيرورة الهواء نارا عند الحاح النفخ وصيرورة الهواء ماء عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول بخار اليه وصيرورة الماء هواء عند السخانة وصيرورة الماء ارضا عند جماد المياه الجارية التي يشرب بحيث يصير حجارة صلبة واما صيرورة الارض ماء كما يتخذ منها الحكماء مياها حارة ويحلون فيها اجسادا صلبة حجرية حتى تصير ماؤها جارية قال فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على احالة المركب اليها اقول لما فرغ من الاحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات المختصة بكل عنصر عنصر وبدأ بالنار وذكر من احكامها ستة الاول انها حارة والحس يدل على حرارة النار الموجودة عندنا واما النار البسيطة التي هي الفلك الاثير فانها كذلك لوجود الطبيعة الخالية عن العائق للسالطتها فان الحرارة موجودة في النار التي عندنا مع امتزاجها بالضد فكيف بالنار الصرفة الثاني انها يابسة وهو معلوم بالحس ايضا ان عني باليبوسة ما لا يلصق بغيره اما ان عني بها ما يعسر تشكله بالاشكال الغريبة فالنار ليست يابسة بهذا المعنى الثالث انها شفافة والا لحجبت الثوابت عن الابصار ولان النار كلما كانت اقرب الى الشفافية كانت اقوى كما في اصول الشعل الرابع انها متحركة بالتبعية وهو حكم ظني لانهم لما رأوا الشهب متحركة حكموا بحركة كرة النار ثم طلبوا العلة فقالوا ان كل جزء من الفلك تعين مكانا لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكن فيه كالساكن في السفينة وهذا ضعيف لان الشهب لا يتحرك الى جهة واحدة بل قد يكون الى الشمال تارة والى الجنوب اخرى وما ذكروه من العلة فهو بعيد والا لزم حركة كرة الهواء والماء والارض مع ان الفلك بسيط لا جزء له ولو فرض له اجزاء لكانت متساوية فكيف يصح اختلافها في كون بعضها مكانا لبعض اجزاء النار البسيط والبعض الاخر مكانا للاخر الخامس انها ذات طبقة واحدة وذلك لقوتها على احالة ما يمازجها فلا يوجد في مكانها غيرها السادس انها قوية على احالة المركب اليها وذلك ظاهر قال والهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات اقول لما فرغ من البحث عن احكام النار شرع في البحث عن الهواء الملاصق لها وذكر له احكاما اربعة الاول انه حار

والماء بارد رطب شفاف محيط بثلثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلث طبقات

وذلك فيما يرجع الى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاجر فيه فاكثر الناس ذهب الى انه حار لا في الغاية لان الماء اذا اديم حمله هواء سخن فضل تسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواء وآخرون منعوا من ذلك لانه لو اقتضى السخونة لطبعه لبلغ فيها الغاية لوجود العلة الخالية عن المعاوق الثاني انه يطلب رطب بمعنى سهولة قبول الاشكال لا بمعنى البلة وذلك ظاهر وهذا انما يرجع الى الكيفية الانفعالية الثالث انه شفاف وهو ظاهر لعدم ادراكه صرفا بالبصر الرابع انه ذو طبقات اربع الطبقة الاولى المجاور للارض المتسخن لمجاورة الارض المتشعشعة بشعاع النير وهي بخارية حارة والبخار هو المتحلل الرطب هواء اجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء الملاصقة للارض الطبقة الثانية وهي الهواء المتصاعد عن الارض الذي انقطع عنه تاثير الشعاع لبعده عن الارض دخنت صغارا اكتسبت حرارة وصاعدت وهي بخارية باردة يقال لها الباردة ليست مما يخالطها من الابخرة الطبقة الثالث الهواء الصرفة الرابعة يجاوره ويعلوه الا انه اخف حركة واقوى نفوذا لشدة الحرارة في الدخان هو المتحلل اليابس الممتزجة بشئ من النار قال والماء بارد رطب شفاف محيط بثلثة ارباع الارض له طبقة واحدة اقول ذكر للماء خمسة احكام الاول بارد والحس يدل عليه لانه مع زوال المسخنات الخارجة يحس برده واختلفوا والاكثر على ان الارض ابرد منه لانها اكثف وابعد من المسخنات والحركة الفلكية وقال قوم آخرون ان الماء ابرد لانا نحس ذلك وهو ضعيف لان الشئ قد يكون اشد بردا في الحس ولا يكون في نفس الامر كذلك كما في جانب السخونة ولهذا كانت السخونة في الاجسام الذائبة كالرصاص وغيره اشد في الحس من النار الصرفة الخالية عن الضد لسرعة انفصال النار الصرفة عن اليد لاجل لطافتها فلا يدرك اثرها كذلك هٰهنا اثر الماء للطافته ينبسط على العضو ويصل الى عمق كل جزء منه ويلتصق به بخلاف التراب المتاثر عنه سريعا وكان الاجسام ببرد الماء اكثر الثاني انه رطب هو ظاهر بمعنى البلة وقيل انه يقتضي الجمود لانه بارد بالطبع والبرد تقتضي الجمود وانما عرض السيلان لسخونة الارض والهواء ولو خلي وطبعه لاقتضى الجمود والثالث انه شفاف لانه مع صرافته لا يحجب من الابصار وقيل انه ملون والا لم يكن مرئيا ولضعف لونه لم يحجب عن الابصار الرابع انه محيط باكثر الارض وهو حكم ظني لانهم جعلوا العناصر متعاولة والا لاستحال الاضعف وعدم عنصره فلولا احاطته بثلثة ارباع الارض لكان اقل من الارض واذا كان محيطا باكثر الارض كما هو البحر الا فاما ان يكون فوق الارض او تحتها والثاني باطل والا لكان اصغر من الارض فبقي الاول وهو البحر الخامس انه ذو طبقة واحد هو البحر وظاهر قال والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلث طبقات اقول ذكر للارض احكاما خمسة الاول انها باردة لانها كيفية وقد سلف

واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض ويفعل الكيفية في المادة فيكسر صراوة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج

البحث وانها ابرد العناصر الثاني انها يابسة وهو ايضا ظاهر الثالث انها ساكنة في الوسط وقد تنازع في ذلك جماعة فذهب قوم الى انها متحركة الى السفل واخرون الى العلو واخرون بالاستدارة والحق خلاف ذلك كله والا لما وصل الحجر المرمي اليها ان كانت هابطة ولما نزل الحجر المرمي الى فوق اذا كانت صاعدة ولما سقط على الاستقامة ان كانت متحركة على الاستدارة وقد اشار في هذا الحكم الى فائدة بقوله في الوسط وهو الرد على من زعم انها ساكنة بسبب عدم تناهيها من جانب السفل لا من حيث الطبع وبيان بطلان هذا القول ظاهر لان الاجسام متناهية الرابعة انها شفافة وقد وقع فيها ما وقع بين القوم فذهب جماعة اليه لانها بسيطة وذهب اخرون الى المنع لانا نشاهد الارض فان كانت بسيطة فالمطلوب وان كانت ممتزجة بغيرها كانت الارضية عليها اغلب فكانت الشفافة اغلب وليس كذلك ثم نقضوا كبرى ذلك بالقمر الخامس في طبقاتها وهي ثلث طبقات هي ارض محضة وهي المركز وما يقاربه وطبقة طينية بعضها منكشف هو البر وبعضها احاط به البحر

المسئلة الثالثة في البحث عن المركبات **قال** واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها **اقول** لما فرغ من البحث عن البسائط شرع في البحث عن المركبات وبدا من ذلك بالبحث عن بسائطها واعلم ان المركبات انما تركب من هذه العناصر الاربعة لان العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثرة ولما دل الاستقراء على انتفاء صفة ما عدا الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة او ينسب اليها الفعل والانفعال وجب ان يكون التفاعل انما هو في هذه الاربعة وحواملها فكانت الاسطقسات هذه العناصر من حيث هي اجزاء العالم يسمى اركانا ومن حيث انها يتركب منها المركبات من المعادن والنباتات يسمى اسطقسات **قال** وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض **اقول** المركبات عند محققي الاوائل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الاربعة بعضها في بعض الى ان يستقر الكيفية المتوسطة المسماة بالمزاج وذهب اصحاب الخليط مثل انكسا غورس واتباعه الى نفي ذلك وقالوا ان هنا اجزاء هي لحم واجزاء هي عظام واجزاء هي شحم وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلطة مبثوثة في العالم غير متناهية فاذا اجتمع اجزاء من طبقة واحدة ظن ان تلك الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحادث التركيب لا غير والضرورة قاضية ببطلان هذه المقالة فانا نشاهد تبدل الوان وطعوم وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثة **قال** ويفعل الكيفية في المادة فيكسر صراوة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج **اقول** لما ذكر ان المركبات انما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شرع في كيفية هذا التفاعل واعلم ان الحار والبارد والرطب واليابس اذا اجتمعا وفعل كل منهما في الاخر لم يخل اما ان يتقدم فعل احدهما

بحث العناصر الاربع المركبة

تعريف المزاج

مع حفظ صورة البسائط ثم يختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط وهي تسع

على انفعاله او تقريبا ويلزم من الاول صيرورة المغلوب غالبا وهو محال ومن الثاني كون الشيء الواحد غالبا ومغلوبا دفعة واحدة وهو محال فلم يبق الا ان يكون الفاعل في كل واحد منهما غير المنفعل فقيل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة وينتقض بالماء الحار اذا مزج بالماء البارد واعتدلا فان الفعل والانفعال بين الحار والبارد هناك موجود مع انه لا صورة يقتضي الحرارة في الماء البارد وقيل الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة مثلا يفعل حرارة الماء الحار في المادة الباردة ويكسر البرودة التي هي كيفية البارد ويحصل كيفية متشابهة متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج وهذا اختيار المط وفيه نظر لان المادة المنفعلة انما ينفعل في كيفية الفاعل لا في غيرها ويعود البحث من كون المغلوب بحيث يصير غالبا واجتماع الغالبية والمغلوبية للشيء الواحد في الوقت الواحد بالنسبة الى شيء واحد وهو باطل **قال** مع حفظ صورة البسائط **اقول** نقل الشيخ في هذا الموضوع في كتاب الشفاء ان هٰهنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان البسائط اذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورتها النوعية المقومة لها وحدثت صورة اخرى نوعية مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بان العناصر لو بقيت على طبايعها حتى اتصف الجزء الناري مثلا بالصورة اللحمية امكن ان يعرض للنار بانفرادها عارض ينتهي بها الى ان يصير حرارتها الى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونها جزء من المركب فيصير النار البسيط لحما وابطله الشيخ بان ذلك يكون كونا وفسادا لا امتزاجا ولان الكاسر باق مع الانكسار فالطبايع باقية مع الانكسار الكيفيات وبعض ما ذكروه نورده عليهم لان مذهبهم ان الجزء الناري يبطل نا ريته عند امتزاجه ويتصف بالصورة اللحمية فيجوز عروض هذا العارض للنار البسيطة فان شرط التركيب كا هو جوابنا **قال** ثم يختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال **اقول** الامزجة في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصور والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية اذ المركبات كلها اشتركت في طبيعة الجسمية ثم اختلف في هذه القوى فبعضها اتصف بصورة حافظة لبسايطه عن التفرق جامعة لتضادات مفرداته من غير ان يكون مبدأ لشيء اخر وهذه هي الصور المعدنية وبعضها اتصف بصور يفعل مع ما تقدم التغذية والتنمية والتوليد لا غير وهي النفس النباتية وبعضها يفعل مع ذلك الحس والحركة والارادة وهي النفس الحيوانية فلا بد ان يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوابل المستند الى اختلاف الاستعداد المستعد من اختلاف الامزجة بسبب بعدها وقربها من الاعتدال وكل من كان مزاجه اقرب الى الاعتدال قيل نفسا اكمل **قال** مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط هي تسع

الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به

اقول الامزجة يختلف باختلاف صغر اجزاء البسايط وكبرها وهذه الاختلاف بسبب الصغير والكبير غير متناه فكانت الامزجة كذلك غير متناهية بحسب التشخص وان كان لكل نوع طرفا افراط او تفريط فان نوع الانسان مثلا له مزاج خاص بين طرفين وهما افراط وتفريط لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما يتناهى من الامزجة المتشخصة ولا يخرج عن مزاج الانسان وكذلك كل نوع اذا عرفت هذا فاعلم ان الامزجة تسعة لان البسايط اما ان يتساوى فيه وهو المعتدل او يغلب احدهما اما الحار مع اعتدال الانفعاليين او البارد معها او الحار مع غلبة الرطب او اليابس او البارد معهما او يغلب الرطب مع اعتدال الفعليين او اليابس معه **قال الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه **اقول** لما فرغ عن البحث عن الاجسام شرع في البحث عن باقي احكامها وهذا الفصل يشتمل على مسايل **المسئلة الاولى** في تناهي الاجسام وقد اتفق اكثر العقلاء عليه وانما خالف فيه حكماء الهند واستدل المصنف على ذلك بوجهين الاول برهان التطبيق وتقريره ان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكننا ان نفرض خطين غير متناهيين ومبدأهما واحد ثم ينفصل من احدهما قطعة ثم تطبق احد الخطين على الاخر بان يجعل اول احدهما مقابلا للاول الاخر وثاني الاول مقابلا للثاني والثالث للثالث وهكذا الى ما يتناهى فان استمر كذلك كان الناقص مثل الزايد وهو محال بالضرورة وان انقطع الناقص تقطع الزايد لان الزايد انما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع والزايد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيا فالخطان متناهيان وهو المط اذا عرفت هذا فارجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اشارة الى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به معناه لوجوب اتصاف خط الناقص الذي فرض له ضد التناهي اذا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي وقوله عند مقايسته بمثله معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهي ومعنى المقايسة هيهنا مقابلة كل جزء من الناقص بجزء من الكامل وقوله ما فرض نقصانه عنه يعني مع فرض قطع شيء من الخط الناقص حتى صار ناقصا هذا ما حضرنا في معنى هذا الكلام **قال** ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به **اقول** هذا هو الدليل الثاني على تناهي الابعاد وتقريره انا اذا فرضنا زاوية خرج ضلعاها الى ما لا يتناهى على الاستقامة فان النسبة بين زيادة الابعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الابعاد على نسبة واحدة فاذا استمرت زيادة الضلعين الى ما يتناهى استمرت زيادة البعد بينهما الى ما لا

بتزايد

واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيدل على الوحدة والضرورة قضت ببقائها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة و

المرئية والمشمومة كالهواء ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري

يتناهى مع وجوب اتصاف الثاني اعني البعد بينهما بالتناهي لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين

المسئلة الثانية في الاجسام متماثلة **قال** واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيدل على الوحدة **اقول** ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين الى ان الاجسام متماثلة في حقيقة الجسمية وان اختلف بصفات وعوارض وذهب النظام الى انها مختلفة لاختلاف خواصها وهو باطل لان ذلك يدل على اختلاف الانواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم وقد استدل المصنف على قوله بان الجسم من حيث هو جسم بحد بحد واحد عند الجميع اما عند الاوائل فان حده الجوهر القابل للابعاد واما المتكلمون فانهم يحدونه بانه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد لا قسمة فيه فالحد واحد ولاستحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمة بل متى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل ويراد بهما الانسان والفرس **المسئلة الثالثة** في ان الاجسام باقية **قال** والضرورة قضت ببقائها **اقول** المشهور عند العقلاء ذلك ونقل عن النظام خلافه بناء منه على امتناع استناد العدم الى الفاعل وانه لا ضد للاجسام مع وجوب فنائها يوم القيمة فلزم بعدم بقائها وانها يتجدد حالا فحالا كالاعراض الغير القارة والمحققون على خلاف ذلك واعتمادهم على الضرورة فيه وقيل ان النظام ذهب الى احتياج الجسم حال بقائه الى المؤثر فتوهم الناقل انه كان يقول بعدم بقاء الاجسام **المسئلة الرابعة** في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروايح والالوان **قال** ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء **اقول** ذهب المعتزلة الى جواز خلو الاجسام عن الطعوم والروايح والالوان ومنعت الاشعرية منه اما ان المعتزلة فاحتجوا بمشاهدة بعض الاجسام كذلك كالهواء واحتجت الاشعرية بقياس اللون على الكون وبما قيل الاتصاف على ما بعده وهما ضعيفان لان القياس الغير المشتمل على الجامع لا يفيد اليقين فكيف الخالي عنه مع قيام الفرق فان الكون لا يعقل خلو المتحيز عنه بالضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور الجسم خاليا عنه واما امتناع الخلو عنها بعد الاتصاف انما امتنع لافتقار الزايل بعد الاتصاف الى طريان الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجة اليه **المسئلة الخامسة** في ان الاجسام يجوز رؤيتها **قال** ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري **اقول** ذهب الاوائل الى ان الاجسام مرئية لكن لا بالذات بل بالعرض فانها لو كانت مرئية بالذات لرئي الهواء والتالي باطل فالمقدم مثله وانما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا حكم ضروري يشهد به الحس والضرورة وجمهور العقلاء على ذلك ولم اعرف فيه مخالفا **المسئلة السادسة** في ان الاجسام حادثة **قال**

والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا يخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر واما تناهي جزئياتها فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزايد ايضا

والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا يخلوا من الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر **اقول** هذه المسئلة من اجل المسايل واشرفها في هذا الكتاب وهي المعركة العظيمة بين الاوايل والمتكلمين وقد اضطربت انظار العقلاء فيها وعليها مبني القواعد الاسلامية وقد اختلف الناس فيها فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس الى ان الاجسام محدثة وذهب جمهور الحكماء الى انها قديمة وتفصيل قولهم في ذكرناه في كتاب المناهج اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان الاجسام حادثة انها لا يخلوا عن جزئيات متناهية حادثة وكلما هذا شانه فهو حادث فالاجسام حادثة اما الصغرى فلان الاجسام لا يخلوا عن الحركة والسكون وهما امور حادثة متناهية اما بيان عدم انفكاك الجسم عنهما فضروري لان الجسم لا يعقل موجودا في الخارج منفكا عن المكان فان كان ثابتا فيه فهو الساكن وان كان منفكا عنه فهو المتحرك واما بيان حدوثهما فظ لان الحركة هي حصول الجسم في الحيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون هو الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز فماهية كل واحد منهما يستدعي المسبوقية بالغير والازلي غير مسبوق بالغير فماهية كل واحد منهما ليست قديمة وايضا فان كل واحد منهما يجوز عليه العدم والقديم لا يجوز عليه العدم اما الصغرى فلان كل متحرك على الاطلاق فان كل جزء من حركته يعدم ويوجد عقيبه جزء اخر منها وكل ساكن فانه اما بسيط او مركب وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركة لتساوي الجانب الملاقي منه لغيره من الاجسام والجانب الذي لا يلاقيه في قبول الملاقات فامكن على غير الملاقي الملاقات كما امكنت على الملاقي لكن ذلك انما يكون بواسطة الحركة فكانت الحركة جايزة عليه واما المركب فانه مركب من البسايط ونسوق الدليل الذي ذكرناه في البسيط الى كل جزء من اجزاء المركب واما الكبرى فلان القديم ان كان واجبا لوجود لذاته استحال عدمه وان كان جايز الوجود استند الى علة موجبة لاستحالة صدور القديم عن المختار لان المختار انما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد انما يتوجه الى ايجاد المعدوم وكل اثر المختار حادث فلو كان القديم اثر المؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا فان كان واجبا لذاته استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا نقلنا الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه العدم فقد بينا جواز العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما **قال** واما تناهي جزئياتهما فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزايد ايضا **اقول** لما بين حدوث الحركة والسكون شرع

والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها والحدوث اختص بوقته اذ لا وقت قبله والمختار يرجح احد مقدوريه

الآن في بيان تناهيهما لان بيان حدوثهما غير كاف في الدلالة التناهية هذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا تتناهى والاوائل جوزوا ذلك والمتكلمون استدلوا على قولهم بوجوه احدها ان كل فرد موجود حادث فالمجموع كذلك وهو ضعيف اذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع الثاني انها قابلة للزيادة والنقصان فيكون متناهية وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى ازيد من الثانية ولا يلزم تناهيهما الثالث التطبيق وهو يؤخذ جملة الحركات من الآن الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل جملة اخرى ثم تطبق احدى الجملتين بالاخرى فان استمر الى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف وان انقطع الناقص يتناهى الزائد لانه انما زاد بمقدار متناه والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيا الرابع ان كل حادث يوصف باضافتين متقابلتين هما السابقية والمسبوقية لان كل واحد من الحوادث الغير المتناهية يكون سابقا على ما بعده ولاحقا لما قبله والسبق واللحوق اضافتان متقابلتان وانما يصح اتصافه بهما لانهما اخذا بالنسبة الى شيئين اذا عرفت هذا فنقول اذا اعتبر الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يحيث كون السابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع فيه الانقطاع والى هذا اشار بقوله ويجب زيادة المتصف باحديهما اعني باحدى الاضافتين وهو اضافة السبق على المتصف بالاخرى اعني اضافة اللحوق فاذن اللواحق منقطعة في الماضي قبل انقطاع السوابق فيكون متناهية والسوابق ايضا يكون متناهية لانها زادت بمقدار متناه وهذا الوجه الاخير استنبطه المصنف ولم نعثر عليه في كلام القدماء **قال** والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية **اقول** لما بين ان الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون وبين حدوثهما وتناهيهما وجب القول بحدوث الاجسام لان الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية **قال** فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها **اقول** هذا نتيجة ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الاجسام واما الاعراض فانه يستحيل قيامها بانفسها ويفتقر في الوجود الى محل تحل فيه وهي اما جسمانية او غير جسمانية والكل حادث اما الجسمانية فلامتناع قيامها بغير الاجسام واذا كان الشرط حادثا كان المشروط كذلك بالضرورة واما غير الجسمانية فبالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى والمصنف انما قصد الاعراض الجسمانية بقوله لما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها **قال** والحدوث اختص بوقته اذ لا وقت قبله والمختار يرجح احد مقدوريه

بلا داع ومرجح عند بعضهم والمادة منتفية والقبلية لا يستدعي الزمان وقد سلف تحقيق

بلا داع ومرجح عند بعضهم **اقول** لما بيّن حدوث العالم شرع في الجواب عن شبهة الفلاسفة وقوّى شبههم ثلاثة اجاب المصنف عنها في هذا الكتاب الشبهة الاولى وهي اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم امّا ان يكون ازليا او حادثا فان كان ازليا لزم قدم العالم لانّ عند وجود المؤثر التام يجب وجود الاثر معه لانه لو تأخر عنه ثم وجد لم يخل امّا ان يكون لتجدد امر اولا والاول يستلزم كون ما فرضناه مؤثرا تامّا ليس بتام هذا خلف والثاني ترجيح احد طرفي الممكن لا لمرجح لانّ اختصاص وجود الاثر بالوقت الذي وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحا من غير مرجح وان كان المؤثر في العالم حادثا نقلنا الكلام الى علة حدوثه ويلزم التسلسل والانتهاء الى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الاثر وهذا المحال انّما نشأ من فرض حدوث العالم وقد اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة لوجوه احدها المؤثر التام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الاحداث لانتفاء وقت قبله فالاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز الا في الوهم واحكام الوهم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يبتدي وجوده مع اول وجود العالم ولم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا الثاني انّ المؤثر التام انّما يجب وجود اثره معه لو كان موجبا امّا اذا كان مختارا فلا لانّ المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار اراد ايجاده وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا لامر الثالث انه لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة يقتضي وجود العالم فيها دون ما قبل ذلك الوقت وما بعده فالمؤثر التام وان كان حاصلا في الازل لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلا لتلك المصلحة الرابع انّ الله تعالى عالم بوجود العالم وقت وجوده وخلاف علمه محال فلم يكن وجوده قبل وقت وجود الارادة تخصصه لذاتها الخامس انّ العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الازل لانّ المحدث هو ما سبقه العدم والازلي لانّ ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال ثم عارضوهم بالحادث اليومي فانه معلول فعلته امّا القديم فيلزم قدمه او الحادث فيلزم التسلسل **قال** والمادة منتفية

اقول هذا جواب عن الشبهة الثانية وتقريرها انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق بامكان وجوده وذلك الامكان ليس امرا عدميا والا فلا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا قدرة القادر لانا نعللها به مغاير وليس جوهرا لانه نسبة واضافة فهو عرض فمحله يكون سابقا عليه وهو المادة فتلك المادة ان كانت قديمة ويستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة فلزم قدم الجسم وان كانت حادثة تسلسل والجواب قد بيّنا انّ المادة منتفية وقد سلف تحقيقه **قال** والقبلية لا يستدعي الزمان وقد سلف تحقيقه **اقول** هذا جواب عن الشبهة الثالثة وتقريرها انهم قالوا كل حادث

فان

لا يصدر عنه اثران ولا سبق لمشروط باللاحق في تاثيره او وجوده والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه لان المؤثر ههنا مختار

بان عدمه سابق على وجوده واقسام السبق منتفية ههنا الا الزمان وكل حادث يستدعى سابقية الزمان عليه فالزمان ان كان حادثا لزم ان يكون زمانيا وهو محال وان كان قديما وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه والجواب ما تقدم من ان السبق لا يستدعى الزمان والا لزم التسلسل

قال الفصل الرابع في الجوهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه **اقول** لما فرغ من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجردة ولبعدها عن الحس اخرها عن البحث عن المقارنات وفي هذا الفصل مسايل **المسئلة الاولى** في العقول المجردة واعلم ان جماعة من المتكلمين نفوا هذا الجواهر واحتجوا بانه لو كان ههنا موجود ليس بجسم ولا جسماني لكان مشاركا للواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركا له في ذاته وهذا الكلام سخيف لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضي الاشتراك في الذوات فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي الاشتراك في الذوات لان الاشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذا الجواهر المجردة مشاركة للواجب تعالى في وصف التجرد وهو سلبي مشاركتها في الحقيقة ولهذا اجمعوا بنفي هذه الجواهر المجردة **قال** وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه اثران ولا سبق لمشروط باللاحق في تاثيره او وجوده والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه لان المؤثر ههنا مختار **اقول** لما بين انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرد الذي هو العقل شرع في بيان انتفاء الجزم بثبوته وذلك ببيان ضعف ادلة المثبتين واعلم ان اكثر الفلاسفة ذهبوا الى ان المعلول الاول هو العقل الاول وهو موجود مجرد عن الاجسام والمواد في ذاته وتاثيره معا ثم ان ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله ثم يصدر من العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان وهكذا الى ان ينتهي الى الاخر وهو المسمى بالعقل الفعال والى الفلك الاخر التاسع وهو فلك القمر واستدلوا على اثبات الجوهر المجردة التي هي العقول بوجوه الاول قالوا ان الله تعالى واحد فلا يكون علة للمتكثر فيكون الصادر عنه واحدا فلا يخلو اما ان يكون جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا او عقلا والاقسام كلها باطلة سوى الاخير اما الاول فلان كل جسم مركب من المادة والصورة وقد بينا ان المعلول الاول واحد والى هذا القسم اشار بقوله الواحد لا يصدر عنه اثران واما الثاني فلان المادة هي الجوهر القابل فلا يصح للفاعلية لان نسبة القبول الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب ويستحيل ان يكون نسبة الشيء الواحد الى الواحد نسبة الامكان ووجوب فاذا لم يصلح المادة للفاعلية لم يكن هي المعلول الاول السابق على غيره

وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبيه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة فى امتناع طلب المحال

لان المعلول الاول يجب ان يكون علة فاعلة لما بعده والى هذا القسم اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية
التاثير عنه فلا سبق للمادة التى لا يصلح ان يكون فاعلا لانه اذا لم يكن سابقة لم يكن هى المعلول الاول لما
بينا ان المعلول الاول سابق على غيره من المعلولات واما الثالث فلان الصورة مفتقرة فى فاعليتها و
تاثيرها الى المادة لانها انما تؤثر اذا كانت موجودة متشخصة وانما يكون كذلك اذا كانت وجودية
متشخصة وانما يكون كذلك اذا كانت مقارنة للمادة فلو كانت الصورة هى المعلول الاول لسابق على
غيره لكانت مستغنية فى عليتها عن المادة وهو محال فالحاصل ان الصورة محتاجة فى وجودها الشخصى
الى المادة فلا يكون سابقة عليها وعلى غيرها من الممكنات لاستحالة اشتراط السابق باللاحق والى
هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط اى للصورة باللاحق اى بالمادة فى وجوده واما الرابع فلان النفس
انما يفعل بواسطة البدن فلو كانت هى المعلول الاول لكانت علة لما بعدها من الاجسام فتكون
مستغنية فى فعلها عن البدن فلا يكون نفسا بل عقلا وهو محال فهى اذا مشروطة تاثيرها بالاجسام
فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروطا باللاحق فى تاثيره المستند اليه وهو محال والى هذا اشار
بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق اى النفس باللاحق الى الجسم فى تاثيره واما الخامس فلان العرض محتاج
فى وجوده الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطا باللاحق
فى وجوده وهو باطل بالضرورة اليه اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق فى وجوده فالحاصل ان الصورة
والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين عليهما والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا
يكون مقدمة عليه تقدم العلة على المعلول والا لاستغنت فى تاثيرها عنه اذا عرفت هذا الدليل
فنقول بعد تسليم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر موجبا اما اذا كان مختارا فلا فان المختار يتعدد
اثاره وافعاله وسياتى الدليل على انه مختار **قال** وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة
للتشبيه بالكامل اذا طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما
اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة فى امتناع طلب المحال **اقول** هذا هو الوجه
الثانى من الوجوه التى استدلوا بها على اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه وتقرير الدليل ان نقول
حركات السموات ارادية لانها مستديرة وكل حركة مستديرة ارادية لان الحركة اما طبيعية
او قسرية والمستديرة لا يكون متروكا بالطبع وكل جزء من المسافة فى الحركة المستديرة فان تركه بعينه هو
التوجه اليه واذا انتفت الطبيعة انتفت القسرية لان القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع ولا قسر فثبت
انها ارادية وكل حركة ارادية فانها يستدعى مطلوبا لان العبث لا يدوم وذلك المطلوب يجب ان

يستكمل الطالب والا لم يتوجه بالطلب نحوه فاما ان يكون كالا في نفسه اولا والثاني محال والا لما انقطاع
الحركة لانه لا بد ان يظهر لذلك الطالب ان ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فتركه الطالب واذا كان
المطلوب كمالا حقيقة فاما ان يحصل بالكلية وهو محال والا لانقطعت الحركة فيجب ان يحصل على التعاقب
ولما كانت كمالات الفلك حاضرة باسرها سوى الوضع لانه كامل في جوهره وباقي مقولاته غير وضع فان
اوضاعه الممكنة ليست حاضرة باسرها اذ لا وضع يحصل له الا وهناك اوضاع لا نهاية لها معدومة ممتنعة
ولا يمكن حصولها دفعة فهي انما يحصل على التعاقب ثم ان الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شيء
بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبه به في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوة الى الفعل ولما تعذر
ذلك دفعة استخرج كماله اوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته
فان كان واحدا لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطوء لا يقال لم يتحرك لاجل نفع
السافل ولم لا يختلف في السرعة والبطوء والجهة لذلك لانا نقول الفلكيات اشرف من هذا العالم
ويستحيل ان يفعل العالي شيئا لاجل السافل والا لكان مستكملا به فالكامل مستكمل بالناقص هذا خلف
ولا يمكن ان يكون الحركة في اصلها ولا في هيئتها لاجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل والجواب ان هذا
مبني على دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فيبطل هذا الدليل من اصله وايضا
فهذا الدليل يتوقف على حصر اقسام الطلب والاقسام التي ذكروها ليست حاصرة سلمنا لكن لم يجوز
ان يكون الطلب لما يستحيل حصوله او لما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك ونحن نمنع وجوب الشعور
بذلك ثم نقول لا نسلم ان الحركة الفلكية دورية فلم يتحرك على الاستقامة سلمنا انها دورية فلم
لا يكون قسرية قوله انتفاء الطبع يقتضي انتفاء القسر قلنا ممنوع فان حركة المحوي بالحاوي حركة قسرية
وان كانت بالعرض وهو دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات بل انما يراد لغيرها فلم
حصر تم ذلك الغير في استخراج الاوضاع ولم لا يجوز ان يكون للفلك كمالات غير الاوضاع معدومة كالتعقلات
المتجددة وايضا فانه على قدر خاص وباقي انواع الكم غير معدومة وكذا كثير من الكيف فلم اوجبتم
الحركة في الوضع للتشبه باستخراج انواع الاوضاع ولم توجبوا استخراج باقي الاعراض من الكم والكيف
بل الالوان عندكم معدومة مع استحالة حصولها عندكم فلم لا يجوز مثله في الاوضاع سلمنا ذلك لكن لم
اوجبتم وجود عقل يتشبه به الفلك ولم لا يقال ان خروج الاوضاع كمال مقصود له فيتحرك لطلبه من غير
حاجة الى متشبه به سلمنا لكن لم اوجبتم نفع السافل وحديث الاستكمال مع انه خطابي غير لازم وبالجملة
فهذا الوجه ضعيف جدا اذا عرفت هذا فنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله وقولهم يقرأ بالجر عطفا على

قوله كقولهم وقوله استدارة الحركة يوجب الارادة اشارة الى ما نقلناه عنهم من ان الحركة المستديرة لا يكون الا ارادية وقوله المستلزم للتشبه بالكامل اشارة الى ان الغاية من الحركة ليس كمالا يحصل دفعة ولا ممتنع الحصول بل هو الحاصل على التعاقب وقوله اذ اطلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع اشارة الى ان ذلك الكمال ليس حاصلا بالفعل والا لانقطعت الحركة ولا بالقوة التي يمكن حصولها دفعة ايضا وقوله وغير الممكن محال اشارة الى ان الكمال اذا كان ممتنع الحصول استحال طلبه وقوله لتوقفه على دوامها او وجوب انقطاعه اشارة الى بيان ضعف هذا الدليل بانه مبني على دوام الحركة وقد بينا وجوب انقطاعه وقوله وعلى حصر اقسام الطلب اشارة الى اعتراض ثان وهو ان يمنع حصر اقسام الطلب في انه اما ان يكون كمالا حاصلا او ممتنع الحصول او يحصل على التعاقب وقوله مع المنازعة في امتناع طلب المحال اشارة الى اعتراض اخر وهو انا نمنع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب **قال** وقولهم لاعلية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي **اقول** هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العقول وتقريره ان نقول الافلاك ممكنة فلها علة هي ان كان غير جسم ولا جسماني يثبت المطلوب وان كانت العلة جسمانيا لزم الدور وان كانت جسما فاما ان يكون الحاوي للمحوي او بالعكس والثاني محال لان المحوي اضعف من الحاوي فلو كان المحوي علة لزم تعليل الاقوى الذي هو الحاوي بالاضعف الذي هو المحوي وهو محال والاول وهو ان يكون الحاوي علة في المحوي محال ايضا وبيانه يتوقف على مقدمات احديها ان الجسم لا يكون علة الا بعد صيرورته شخصا معينا وهو ظاهر لانه انما يؤثر اذا صار موجودا بالفعل ولا وجود لغير المتشخص الثانية ان المعلول حال فرض وجود العلة يكون ممكنا وانما يتحقق الوجوب بعد وجود العلة ووجوبها الثالثة ان الاشياء المتصاحبة لا يتخالف في الوجود والامكان اذا عرفت هذا فنقول لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما بالتشخص المعين على وجود المحوي فيكون المحوي حينئذ ممكنا فيكون انتفاء الخلاء ممكنا لانه مصاحب لوجود المحوي لكن الخلاء ممتنع لذاته والجواب بعد تسليم انتفاء الخلاء لا نسلم كون الامتناع ذاتيا اذا عرفت هذا فنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قوله لاعلية بين المتضايفين معناه الذي يفهم من هذا الكلام انه لاعلية بين الحاوي والمحوي وهما المتضايفين لان احدهما من حيث هو حاو مضائف للاخر والاخر من حيث هو محوي مضائف له وهذان الوصفان من باب المضائف وقوله والا لامكن الممتنع اشارة الى ما بيناه من امكان الخلاء الممتنع لذاته على تقدير كون الحاوي علة وقوله او علل الاقوى بالاضعف اشاره ما بيناه من كون الضعف علة في القوي على تقدير كون المحوي علة للحاوي وقوله لمنع الامتناع الذاتي كما اشار الى ما بيناه في

واما النفس فهي كمال اول لجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وللممانعة في الاقتضاء

و لبطلان احدهما مع ثبوت الاخر

الجواز من المنع من كون الخلاء ممتنعا لذاته وهذا ما فهمنا من هذا الموضوع **المسئلة الثانية** في نفس الناطقة **قال** واما النفس فهي كمال اول لجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة **اقول** هذا هو البحث عن احد انواع الجوهر وهو البحث عن النفس الناطقة وقبل البحث عن احكامها شرع في تعريفها وقد عرفها الحكماء بانها كمال اول لجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة لان الجسم اذا اخذ بمعنى المادة كانت النفس المسمى بها الذي يحصل من اجتماعهما نبات او حيوان او انسان صورة واذا اخذ بمعنى الجنس كانت كمالا لان فيه طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل وعرفوا النفس بكمال دون الصورة لان النفس الانسانية غير حالة في البدن فليست صورة له وهي كمال له واعلم ان الكمال منه اول وهو الذي يتنوع به الشيء كالفصول ومنه ثان وهو ما يعرض للنوع بعد كماله من صفاته اللازمة والعارضة فالنفس من القسم الاول وهي كمال لجسم طبيعي حتى البسائط بل هي كمال الجسم طبيعي الى يصدر عنه افعاله بواسطة الالات ومعناه كونه ذا الات يصدر عنه بتوسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق **المسئلة الثالثة** في ان النفس الناطقة ليست هي المزاج **قال** وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور **اقول** ذهب المحققون الى ان النفس الناطقة مغايرة للمزاج وعليه ثلثة اوجه الاول ما ذكره الاوايل ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج انما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة وعلة ذلك الاجتماع هو النفس الناطقة فلا يكون هي المزاج المتاخر عن الاجتماع لاستحالة الدور وفي هذا الوجه نظر لانهم عللوا حدوث النفس باستعداد الحاصل من المزاج فكيف جعلوا الان حدوث الاجتماع من النفس وللشيخ ههنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره **قال** وللممانعة في الاقتضاء **اقول** هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان المزاج يمانع النفس في مقتضاهما كما في الرعشة فان مقتضى النفس الحركة الى جانب ومقتضى المزاج الحركة الى جانب اخر وتضاد الاثار يستدعي تضاد المؤثر فههنا الممانعة بين النفس والمزاج في جهة الحركة وكذلك قد يقع بينهما الممانعة في نفس الحركة اما بان تكون الحركة نفسانية لا يقتضيها المزاج كما في حال حركة الانسان على وجه الارض وان مزاجه تقتضي السكون عليها او نفسه تقتضي الحركة او بان يكون طبيعة لا تقتضيها النفس كما في حال المغشي **قال** و لبطلان احدهما مع ثبوت الاخر **اقول** هذا هو الوجه الثالث الدال على ان النفس مغايرة للمزاج وتقريره ان الادراك انما يكون بواسطة الانفعال فاللامس اذا ادرك شيئا فلا بد من ان ينفعل عن الملموس فلو كان اللامس هو المزاج لبطل عند انفعاله وحدث كيفية مزاجية اخرى وليس المدرك هو الكيفية الاولى لبطلانها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك ولا الثانية لان

ولما يقع الغفلة عنه والمشاركة فيه والتبدل فيه وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها وعدم انقسامه معه

المدرك لا بد وان ينفعل عن المدرك والشيء لا ينفعل عن نفسه **المسألة الرابعة** في ان النفس ليست هي البدن **قال** ولما يقع الغفلة عنه **اقول** ذهب من لا تحصيل له الى ان النفس الناطقة هي البدن وقد ابطله المص بوجوه ثلاثة الاول ان الانسان قد يغفل عن بدنه واعضائه واجزائه الظاهرة والباطنة وهو متصور لذاته ونفسه فيجب ان يغايرها فقوله ولما يقع الغفلة عنه عطف على قوله لما هي شرط فيه اي والنفس مغايرة لما هي شرط فيه ولما يقع الغفلة عنه اعني البدن **قال** والمشاركة فيه **قول** هذا هو الوجه الثاني الدال على ان النفس ليست هي البدن تقريره ان البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فانه مشارك لغيره من الاجسام في الجسمية فان الانسان يشارك غيره من الاجسام في الجسمية ويخالفه في النفس الانسانية وما به المشاركة غير ما به المباينة والنفس غير الجسم فقوله والمشاركة فيه عطف على قوله الغفلة عنه اي وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه والمشاركة فيه **قال** والتبدل فيه **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان اعضاء البدن واجزاءه يتبدل كل وقت ويستبدل ما ذهب بغيره فان الحرارة الغريزية يقتضي تحلل الرطوبات البدنية فالبدن دائما في التحلل والاستخلاف والهوية باقية من اول العمر الى اخره والمتبادل مغاير للباقي فالنفس غير البدن فقوله والتبدل فيه عطف على قوله والمشاركة فيه اي وهي مغايرة لما يقع المشاركة والتبدل فيه **المسألة الخامسة** في تجرد النفس **قال** وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها **اقول** اختلف الناس في ماهية النفس وانها هل هي جوهر ام لا والقايلون بانها جوهر اختلفوا في انها هل هي مجردة ام لا والمشهور عند الاوايل وجماعة من المتكلمين كبني نوبخت من الامامية والمفيد منهم والغزالي من الاشاعرة انها جوهر مجرد ليست بجسم ولا جسماني وهو الذي اختاره المص واستدل على تجردها بوجوه الاول تجرد عارضها وهو العلم وتقرير هذا الوجه ان ههنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقا لها فيكون مجردا التجرد محله وهو النفس يجب ان يكون مجردا لاستحالة حلول المجرد في المادة **قال** وعدم انقسامه **اقول** هذا هو الوجه الثاني وهو ان العارض للنفس اعني العلم غير منقسم فمحله اعني المعروض كذلك وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات احديها ان ههنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقايق البسيطة الثانية ان العلم بها غير منقسم لانه لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه اما ان يكون علما اولا والثاني باطل لانه عند الاجتماع اما ان يحصل امر زايد اولا يكون فان كان الثاني لم يكن ما فرضناه علما بعلم هذا خلف وان كان الاول فذلك الزايد اما ان يكون منقسما فيعود البحث اولا يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المط وان كان كل

وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً ولا يستلزم استغناء العارض استغناء المعروض

جزء عليها فاما ان يكون علمه بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساوياً للكل هذا خلف او بعضه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسماً هذا خلف الثالثة ان محل العلم غير منقسم لانه لو انقسم لانقسم العلم لانه ان لم يحل في شئ من اجزائه لم يحل في ذلك المحل وان حل فاما ان يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب او في اكثر من جزء فاما ان يكون الحال في احدهما عين الحال في الآخر وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم الانقسام الرابعة ان كل جسم وكل جسماني فهو منقسم لانا قد بينا ان لا وجود للوضعي غير منقسم واذا ثبت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس وفيه نظر لمنع من المساوات مطلقا عند المساوات في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكل **قال** وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان النفوس البشرية تقوى على ما لا يقوى عليه المقارنات للمادة فلا يكون مادية لانها تقوى على ما لا يتناهى لانها تقوى على تعقلات الاعداد الغير المتناهية وقد بينا ان القوة الجسمانية لا يقوى على ما لا يتناهى فيكون مجردة وفيه نظر لان التعقل قبول الفعل وقبول ما لا يتناهى في الجسمانيات ممكن **قال** ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا **اقول** هذا هو الوجه الرابع وتقريره ان النفس لو حلت جسما من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم بيان الشرطية ان القوة العاقلة اذا حلت في قلب ودماغ لم يخل اما ان تكفي صورة ذلك المحل في التعقل او لا تكفي فان كفت لزم حصول التعقل دائما لدوام تلك الصورة للمحل وان لم تكف لم يعقله البتة لاستحالة ان يكون تعقلها مشروطا بحصول صورة اخرى لمحلها فيها والا لزم اجتماع المثلين واما بطلان التالي فظ لان النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت ولنرجع الى الفاظ الكتاب فقوله ولحصول عارضها يعني بالعارض التعقل وقوله بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا اي ولحصول العارض وهو التعقل بالنسبة الى ما يعقل محلا من قلب ودماغ حصولا منقطعا لا دائما **قال** ولا يستلزم استغناء العارض استغناء المعروض **اقول** هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس وتقريره ان النفس يستغني في عارضها وهو التعقل عن المحل فيكون في ذاتها مستغنية عنه لان استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان العارض محتاج الى المعروض فلو كان المعروض محتاج الى شئ لكان العارض اولى بالاحتياج اليه فاذا استغنى العارض وجب استغناء المعروض وبيان استغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا تدرك آلتها وتدرك ادراكها لذاتها ولآلتها كل ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات فاذن هي مستغنية في ادراكها لذاتها ولآلتها وادراكها عن الآلة فيكون في ذاتها مستغنية عن الآلة ايضا فقوله ولا يستلزم استغناء العارض عني بالعارض ههنا التعقل

 ولانتفاء التبعية ولحصول الضد ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافهما

وقوله استغناء المعروض عنى به النفس التي يعرض لها التعقل **قال** ولانتفاء التبعية **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان هذا وجه اخر دال على تجرد النفس وتقريره ان القوة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فانها تقوى حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكثر تعقلاتها فلو كانت جسمانية لضعفت بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على انها ليست جسمانية **قال** ولحصول الضد **اقول** هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس وتقريره ان القوة الجسمانية مع توارد الافعال عليها وكثرتها تضعف وتكل لانها ينفعل عنها فان من نظر طويلا الى قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها ادراكا تاما واما القوة النفسانية بالضد من ذلك فان عند كثرة التعقلات يقوى ويزداد فالحاصل عند كثرة الافعال هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية عند كثرة الافعال بهذا ما خطر لنا في معنى قوله ولحصول الضد **المسئلة السادسة** في ان النفس البشرية متحدة في النوع **قال** ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها **اقول** اختلف الناس في ذلك فذهب الاكثر في ان النفوس البشرية متحدة بالنوع متكثرة بالشخص وهو مذهب ارسطاطاليس وذهب جماعة من القدماء الى انها مختلفة بالنوع واحتج المص على وحدتها بانها يشملها حد واحد والامور المختلفة يستحيل اجتماعها تحت حد واحد وعندي في هذا نظر فان التحديد ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل المفهوم النفس هو المعنى الكلي وذلك كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا فان قال ان حد الكلي حد لكل نفس اذ لا يعقل من كل نفس سوى ما قلناه في التحديد منعنا ذلك ثم الزمناه الدور لان الاشياء المتكثرة انما يصح جمعها في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية فلو استفدنا وحدتها من الدخول في الحد الواحد لزم الدور والتحديد ليس راجعا الى المفهوم من النفس بل الى حقيقتها في نفس الامر والا لكان الحد حدا بحسب الاسم لا حدا بحسب الحقيقة **قال** واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافهما **اقول** هذا جواب عن شبهة من استدل على اختلافها وتقرير الدليل انهم قالوا وجدنا النفوس البشرية تختلف في العفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان المزاج قد يكون واحدا والعوارض مختلفة فان بارد المزاج قد يكون في غاية الذكاء وكذا حار المزاج قد يكون في غاية البلادة وكذلك المزاج قد يتبدل والصفة النفسانية باقية ولا من الاسباب الخارجية لانها قد يكون بحيث تقتضي خلقا والحاصل ضده فعلمنا انها لوازم للماهية وعند اختلاف اللازم يختلف الملزوم والجواب ان الملزومات مختلفة وليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض اذا كان

مختلفا

وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت وثبوت ما يمتنع

وهي مع البدن

مختلفا الا يلزم ان يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذه الحجة مغالطة هذا صورة ما اجاب به المصنف في بعض كتبه عن هذه الحجة في هذا المطرح والاقرب في الجواب ما ذكره ههنا وهو ان هذه عوارض مفارقة غير لازمة فاختلافها لا يقتضي اختلاف المعروض المسئلة السابعة في ان النفوس البشرية حادثة قال وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت وثبوت ما يمتنع اقول اختلف الناس في ذلك فالمليون ذهبوا الى انها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم لما ثبت من حدوث العالم وهي من جملة العالم ولاجل ذلك قال المصنف وهو ظاهر على قولنا واما الحكماء فقد اختلفوا فيها فقال ارسطو انها حادثة وقال افلاطون انها قديمة والمصنف ذكر ههنا حجة ارسطو ايضا على الحدوث وتقرير هذه الحجة ان النفوس لو كانت ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فالقول بقدمها باطل اما الملازمة فظاهر اما بطلان وحدتها فلانها لو كانت واحدة ازلا فاما ان تتكثر فيما لا يزال او لا تتكثر والثاني باطل والا لزم ان يكون ما يعلمه زيد يعلمه كل واحد وكذا سائر الصفات النفسانية لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئا وعمرو جاهل به ولو اتحدت نفساهما لزم اتصاف كل واحد بالضدين والاول باطل ايضا لانها لو تكثرت لكانت النفسان الموجودتان الان اما كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثرة حاصلة قبل فرض حصولها هذا خلف واما ان يقال حدثتا بعد الانقسام وهو محال والا لزم حدوث النفسين وبطلان النفس التي كانت موجودة واظن ان قوله والا لزم اجتماع الضدين اشارة الى هذا اللوازم لما نشير عن هذا القسم من المنفصلة لان القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين والقول بالكثرة فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثر ما فرضناه واحدا وهو جمع بين الضدين ايضا والقول بالكثرة مع تجددها يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدوثها بين النفسين مع فرض قدمها وهو جمع بين الضدين ايضا واما بطلان كثرتها ازلا فلان التكثير اما بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض والكل باطل اما الاول فلما ثبت من وحدتها بالنوع كذا الثاني لان كثرة اللوازم يستلزم كثرة الملزومات واظن ان قوله او بطلان ما ثبت اشارة الى هذا لان القول بالكثرة الذاتية يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد اثبتناه واما الثالث فلان اختلاف العوارض للذوات المتساوية بالنوع انما يكون عند تغاير المواد لان نسبة العوارض الى المثلين واحدة ومادة النفس البدن لاستحالة الانطباع عليها وقبل البدن لا مادة والا لزم التناسخ وهو محال واظن ان قوله او ثبوت ما يمتنع اشارة الى هذه المسئلة الثامنة في ان لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس قال وهي مع البدن

على التساوي ولا تفنى بفنائه ولا يصير مبدأ صورة لآخر والا بطل ما اصلناه من التعادل وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات للامتناع بين المختلفين وضعا من غير اسناد

على التساوي **اقول** هذا حكم ضروري او قريب من الضروري فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال فيستحيل تعلق النفوس الكثيرة ببدن واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة ببدنين لزم ان يكون معلوم احدهما معلوما للآخر وبالعكس وكذا باقي الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة **المسألة التاسعة** في ان النفس لا تفنى بفناء البدن **قال** ولا تفنى بفنائه **اقول** اختلف الناس ههنا والقائلون بجواز اعادة المعدوم جوزوا فناء النفس مع فناء البدن والمانعون هناك منعوا ههنا اما الاوائل فقد اختلفوا ايضا والمشهور انها لا تفنى اما اصحابنا فانهم استدلوا على امتناع فنائها بان الاعادة واجبة على الله تعالى على ما يأتي ولو عدمت النفس لامتنعت اعادتها لما ثبت من امتناع اعادة المعدوم فيجب ان لا تفنى واما الاوائل فاستدلوا بانها لو عدمت لكان امكان عدمها محتاجا الى محل مغاير لها لان القابل يجب وجوده مع المقبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فيكون النفس مادية فيكون مركبة هذا خلف على ان تلك المادة يستحيل عدمها لاستحالة التسلسل وهذه الحجة ضعيفة لانه مبنية على ثبوت الامكان واحتياجه الى المحل الوجودي وهو ممنوع سلمنا لكن ذلك ينتقض بالجواهر البسيطة فانها ممكنة ومعنى امكانها قبولها للعدم فيكون مادية سلمنا لكن لم لا يجوز القول بكون النفوس مركبة من جوهرين مجردين احدهما يجري مجرى المادة والآخر يجري مجرى الصورة وبقاء جوهر المادة لا يكفي في بقاء جوهر النفس ثم ينتقض ذلك بامكان الحدوث فانه يتحقق هناك امكان من دون مادة قابلة فكذا امكان الفساد **المسألة العاشرة** في ابطال التناسخ **قال** ولا يصير مبدأ صورة لآخر والا بطل ما اصلناه من التعادل **اقول** اختلف الناس ههنا فذهب جماعة من العقلاء الى وجود التناسخ في النفوس بان ينتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد الى بدن عمرو ويصير مبدأ صورة له ويكون بينهما من العلاقة كما كان بين البدن الاول وبينها وذهب الاكثر من العقلاء الى بطلان هذا المذهب والدليل عليه انا قد بينا ان النفوس حادثة وعلة حدوثها قديمة فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها لتخصيص ذلك الوقت بالايجاد فيه والاستعداد انما هو باعتبار القابل فاذا حدث الاستعداد وجب حدوث النفس المتعلقة فاذا حدث بدن وتعلقت به نفس يحدث عن مباديها فاذا انتقلت اليه نفس اخرى مستنسخة لزم اجتماع النفسين لبدن واحد وقد بينا بطلانه وبوجوب التعادل في الابدان والنفوس حتى لا يوجد نفسان لبدن واحد وبالعكس **المسألة الحادية عشر** في كيفية تعلق النفس وادراكها **قال** وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات للامتناع بين المختلفين وضعا من غير اسناد **اقول** اعلم ان التعقل

في ابطال التناسخ

هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس بالامور الجزئية وقد ذهب جماعة من القدماء الى ان النفس تعقل الامور الكلية بذاتها من غير احتياج الى آلة وتدرك الامور الجزئية بواسطة قوى جسمانية هي محال الادراك والحكم الاول ظاهر فانا نعلم قطعا انا ندرك الامور الكلية مع اختلال كل عضو نتوهم انه آلة التعقل وقد سلف تحقيق ذلك واما الحكم الثاني وهو افتقارها في الادراك الجزئي الى الالات فلانا نميز بين الامور المتفقة بالماهية المختلفة بالوضع لاغير كما انا نفرق بين العين اليمنى واليسرى من صورة التي نتخيلها ونميز بينهما مع اتحادهما في الحقيقة واختلافهما في الموضع فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا بما يلزم الذات لفرض تساويهما بل بامور عارضة ثم اختصاص كل واحدة منهما بعارضيهما ليس في الوجود الخارجي لان التخيل قد لا يكون موجودا في الخارج فليس الامتياز اذن للماخوذ عنه بل للاخذ فان كان محل احدهما هو بعينه محل الاخرى استحال اختصاص احديهما بكونها يمنى والاخرى بكونها يسرى لان العارض نسبته اليهما واحدة فبقي ان يكون المحل مختلفا حتى يكون الجانب الذي يحل فيه احديهما غير الجانب الذي يحل فيه الاخرى اذا عرفت هذا فقوله وتعقل بذاتها اشارة الى ما ذكرنا من ان التعقل للامور الكلية لذات النفس من غير آلة وقوله وتدرك بالالات اشارة الى ان ادراك الامور الجزئية انما يكون بواسطة قوى جسمانية وقوله للامتياز بين المختلفين وضعا اشارة الى ما مثلناه بين العينين وقوله غير اسناد اي من غير اسناد الى الخارج **المسئلة الثانية عشر في القوى النباتية**

قال وللنفس قوى يشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة **اقول** لما كان البدن آلة للنفس في افاعيلها المنوطة به كان صلاحها بصلاحه ولما كان البدن مركبا من العناصر المتضادة وكان تاثير الجزء الناري فيه الاحالة احتيج في ثباته الى ان يزداد بدل ما يتحلل منه فاقتضت حكمة الله تعالى ان جعل للنفس ذات قوة يمكنها بها استخلاف ما ذهب بما ياتي وذلك انما يكون بالغذاء ثم لما كان البدن اول خلقته محتاجا الى زيادة في مقدار على مناسب في اقطاره باجسام ينضم اليه من خارج وجب في حكمة الله تعالى ان جعل للنفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبيه بالبدن ينضم اليه على تناسب في اقطاره هي النامية ثم لما كان البدن ينقطع ويعدم فاقتضت عناية الله تعالى الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمة الله تعالى ان جعل للنفس ذات قوة يجعل بعض الجواهر المستعد لقبول الصورة الانسانية الى تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلثة الغاذية والنامية والمولدة وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالغاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل والنامية هي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ الى

واخرى اخص بها تحصل الادراك اما للجزئي او للكلي وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد يتضاعف

هذه لبعض الاعضاء والنمو مغاير للسمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا واما القوة الادراك للجزئي فمنه اللمس وهو قوة منبثة في البدن كله

تمام النشو والمولدة هي التي يفيد المني بعد استحالته في الرحم الصور والقوى والاعراض اعلم ان اسناد الصور الى هذه القوة باطل وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى **قال** واخرى اخص بها تحصل الادراك اما للجزئي او للكلي **اقول** للنفس ايضا قوى اخص من الاولى هي الادراك اما للجزئي وهو الاحساس واما الكلي وهو التعقل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو اخص من القوى الاولى المشتركة بينها وبين النبات والتعقل اخص من الاحساس لانه لا يحصل للحيوان بل للانسان **قال** وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة **اقول** القوة الغاذية يتوقف فعلها على اربع قوى ليتم الاغتذاء وهي الجاذبة للغذاء والماسكة له لتهضمه الهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام يهيأ لان يجعل الغاذية جزء من العضو المغتذي والدافعة للفضلات **قال** وقد يتضاعف هذه لبعض الاعضاء **اقول** قد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة التي يجذب بقوتها غذاء كلية البدن والتي يمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح لان يصير دما والتي تدفعه الى الكبد وفيها ايضا قوة لما يغتذي به المعدة خاصة جاذبة وقوة ماسكة وقوة هاضمة وقوة دافعة **قال** والنمو مغاير للسمن **اقول** النمو هو زيادة الجسم بسبب اتصال جسم اخر به من نوعه ويكون الزيادة متداخلة في اجزاء المزيد عليه وهو مغاير للسمن وكذا الذبول مغاير للهزال فان الواقف في النمو قد يسمن كالشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا تقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقق النمو وكذلك النامي قد يهزل **قال** والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا **اقول** اثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوة والحق ما ذهب اليه المص من ان ذلك محال لان هذه الاشكال والصور امور محكمة متقنة فلا يصدر عن طبيعة غير شاعرة بما يصدر عنها بل يجب اسنادها الى مدبر حكيم وايضا فان هذه التشكيلات امور مركبة والقوة البسيطة لا يصدر عنها اشياء كثيرة بل شكلها في محلها البسيط هو الكرة فيكون هذه المركبات على شكل الكرات وهو باطل بالضرورة

المسئلة الثالثة عشر في انواع الاحساس

قال واما القوة الادراك للجزئي فمنه اللمس وهو قوة منبثة في البدن كله **اقول** لما فرغ من الامر العام اعني القوة النباتية شرع الان في البحث عما هو اخص منه وهو القوة الحيوانية اعني الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وبدأ باللمس لان ما في الحواس يراد بجلب النفع وهو لدفع الضرر ولما كان دفع الضرر اولى من جلب النفع لا جرم قدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسة

واعلم

وفي تعدده نظر ... ومنها الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد ومنها الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم ومنها السمع ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ ومنها البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك ويتعلق بالذات بالضوء واللون وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة

واعلم ان اللمس كيفية قائمة بالبدن منبثة في ظاهره اجمع يدرك بها المنافي والملائم **قال** وفي تعدده نظر **اقول** اختلف الناس في ان اللمس هل هو قوة واحدة او قوى كثيرة فالجمهور على انها قوى اربع الاولى الحاكمة بين الحار والبارد الثانية الحاكمة بين الرطب واليابس الثالثة الحاكمة بين الصلب واللين الرابعة الحاكمة بين الخشن والاملس لان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من امر واحد **قال** ومنها الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد **اقول** الذوق قوة قائمة بسطح اللسان لا يكفي فيها الملامسة بل لا بد من متوسطة من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم لانها ان كانت ذات طعم مماثل للمدرك لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال والشيء لا ينفعل عن مماثله وان كانت ذات طعم مضاد لم يرد الكيفية على صرافتها في الصحة كما في المرض **قال** ومنها الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم **اقول** الشم قوة في الدماغ محله زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب يفتقر الى وصول الهواء المقبول عن ذي الرائحة الى الخيشوم او وصول الاجزاء من ذي الرائحة اليه لانه انما تدرك بالملاقاة فقد ذهب قوم الى ان الشم انما يكون بان يتحلل اجزاء الجسم ذي الرائحة ينتقل مع الهواء المتوسط الى الحاسة لان الدلك والتبخير يهيج الرائحة وتدركها وقال اخرون ان الهواء المتوسطة يتكيف بتلك الكيفية لا غير والا ينقص ورق الجسم ذي الرائحة مع استنشاقها والمصنف يشير بكلامه على تجويز الامرين وان الشم قد يحصل بكل واحد منهما **قال** ومنها السمع ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ **اقول** ذهب قوم الى ان السمع انما يحصل عند تادي الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ ولهذا تدرك بجهة يتاخر السماع عن الابصار لتوقف الاول على حركة الهواء دون الثاني والمصنف مال الى هذا ههنا وفيه نظر لان الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل على حاله ولو امكن نفوذ الهواء **قال** ومنها البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك ويتعلق بالذات بالضوء واللون **اقول** المبصرات اما ان يتعلق الابصار بها اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض والاول هو الضوء واللون لا غير والثاني ما عداهما من سائر المبصرات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من اصناف المرئيات **قال** وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة **اقول** الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع الى تاثر الحاسة فالابصار بالعين معناه تاثر الحدقة وانفعالها عن الشيء المرئي هذا في حقنا نحن ولهذا قيده المصنف بقوله فينا لان الادراك ثابت في حقه تعالى ولا يتصور فيه التاثر وذهب الاشاعرة الى انه معنى زائد على

تأثر الحدقة **قال** ويجب حصوله مع شرايط **اقول** شرايط الادراك ستة الاول عدم البعد المفرط الثاني عدم القرب المفرط ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين الثالث عدم الحجاب الرابع عدم الصغر المفرط الخامس ان يكون مقابلا او في حكم المقابل السادس وقوع الضوء على المرئي اما من ذاته او من غيره السابع ان يكون المرئي كثيفا بمعنى وجود الضوء واللون اذا عرفت هذا فنقول عند المعتزلة والاوائل عند حصول هذه الشرايط يجب الادراك بالضرورة فان سليم الحاسة يشاهد هذه الشمس اذا كانت على خط نصف النهار بالضرورة ولو تشكك العقل في ذلك جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة وكنا لا ندركها وذلك سفسطة اما الاشاعرة فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشرايط مع انتفاء الادراك واحتجوا بانا نرى الكبير صغيرا والسبب فيه رؤية بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الجميع في الشرايط وهو خطاء لوقوع التفاوت بالقرب والبعد فلهذا ادراكنا بعض الاجزاء وهي القريبة دون الباقي ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلثة من الحدقة الى المرئي احدها عمود و الباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئي والعمود اقصر لانه يوتر الحادة والضلعان اطول لانهما يوتران القائمة **قال** بخروج الشعاع **اقول** اختلف الناس في كيفية الابصار وقال قوم انه بخروج شعاع متصل من العين الى المرئي على هيئة مخروط راسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئي وهو اختيار المص وقال ابو علي ان الابصار انما يكون بانطباع صور المرئي في الرطوبة الجليدية والقولان عندي باطلان اما الاول فلان الشعاع اما جسم او عرض والثاني يستحيل عليه الانتقال والاول باطل لامتناع ان يخرج من العين على صغرها جسم متصل منها الى كرة الثوابت وايضا فان حركة الشعاع ليست طبيعية لعدم اختصاصها بجهة دون اخرى ولا يكون قسرية وظاهر انها ليست ارادية لان الشعاع جسم لطيف جدا فليزم تشوشه عند هبوب الرياح ولا يحصل الابصار للمقابل واما الثاني فلانه يستحيل انطباع العظيم في الصغير **قال** فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه **اقول** الشعاع اذا خرج من العين واتصل بالمرئي وكان صيقليا كالمراة انعكس عنه الشكل لان نسبته الى المرئي كنسبة العين اليها ولهذا وجب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ووجب ان يشاهد بالمراة كلما وضع اليها كوضع الرائي فان انعكس الشعاع الى الرائي نفسه ادرك وجهه واذا انتفت الصقالة لم يحصل الانعكاس كالاشياء الخشنة التي نشاهدها فانه لا ينعكس عنها شعاع الى العين لعدم الملاسة وهذا علة اصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه في المراة واما القايلون بالانطباع فقالوا انه ينطبع في المراة صورة المرئي ثم ينطبع في العين من تلك الصورة صورة اخرى وهو باطل لان الصورة لو انطبعت في المراة

وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطرة خطا و الشعلة دايرة

لم يتغير سمت وضع المرئي قال وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي اقول هذا اشارة الى علة الحول عند القائلين بالشعاع والسبب في الحول عندهم ان النور الممتد من العين على الشكل المخروط مساوية بالنور الممتد من العين الاخرى في سهم المخروط فاذا خرج من العينين مخروطان التقى سهمهما عند المبصر واتحد ادراك المدرك الشيئ كما هو وان لم يلتق السهمان عند شيئ واحد بل حصل الادراك بطرف المخروط لا بموقع السهم عليه راى الرائي الشيئ الواحد شيئين اما القائلون بالانطباع فانهم قالوا الصورة تنطبع اولا في الجليدية وليس الادراك عندها والا ادركنا الشيئ الواحد شيئين كما اذا لمسنا باليدين كان لمسين لكن الصورة التي في الجليدية تتادى بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان هناك وعند الملتقى روح يدرك وح يتحد عند الروح من الصورتين صورة واحدة وان لم ينفذ المخروطان نفوذ على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال بانفراده وهو الحول المسئلة الرابعة عشر في انواع القوى الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات قال ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات اقول اثبت الاوايل للنفس قوى جزئية خمسة باطنية الاولى بنطاسيا وهي الحس المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي يجتمع عنده مثل المحسوسات الثانية خزانته وهي الخيال الثالثة الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية الرابعة خزانته وهي الحافظة الخامسة القوة المتصرفة في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان يطير وجبل ياقوت وهذه القوة سميت متخيلة بان استعملها القوة الوهمية ومتفكرة ان استعملها القوة الناطقة اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه احدها انا نحكم على صاحب لون معين بطعم فلا بد من حضور هذين المعنيين عند الحاكم لكن الحاكم هو النفس انما تدرك الجزئيات بواسطة الالات على ما تقدم فيجب حصولها معا في الة واحدة وليس شيئ من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنة هي الحس المشترك والى هذا الدليل اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات قال لرؤية القطرة خطا والشعلة دايرة اقول هذا دليل ثان على اثبات الحس المشترك وتقريره انا نرى القطرة النازلة خطا والشعلة التي تدار بسرعة دايرة مع انه ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة لان البصر انما تدرك الشيئ على ما هو عليه ولا النفس لانها لا تدرك الجزئيات فلا بد من قوة اخرى يحصل بها ادراك القطرة حال حصولها في المكان الاول ثم ادراكها حال حصولها بالمكان الثاني ويرتسم الحصول الثاني قبل انمحاء الصورة الاولى عن القوة الباصرة فتتصل الصورتان في الحس المشترك فترى النقطة

كالخط والنقطة كالدايرة **قال** والمبرسم ما لا تحقق له **اقول** هذا دليل ثالث على اثبات هذه القوة وتقريره ان صاحب البرسام يشاهد صورا لا وجود لها في الخارج والا لشاهدها كل ذي حس سليم فلا بد من قوة ترتسم فيها تلك الصور حال المشاهدة وكذا النايم يشاهد صورا لا تحقق لها في الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد بينا ان تلك القوة لا يجوز ان يكون هي النفس فلا بد من قوة جسمانية ترتسم فيها هذه الصور **قال** والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ **اقول** هذه القوة الثانية المسماة بالخيال وهي خزانة حس المشترك الحافظة لما يزول عنه بعد غيبوبة الصور التي باعتبارها يحكم النفس بان ما شوهد ثانيا هو الذي شوهد اولا واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بان هذه القوة حافظة والحس المشترك قابل والحافظ يغاير القابل لامتناع صدور الاثرين عن علة واحدة لان ما فيه قوة القبول ليس ما فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة وهذا كلام ضعيف بينا ضعفه في كتاب الاسرار **قال** والوهم المدرك للمعاني الجزئية **اقول** هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية ويسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم من ان النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها واشار اليه بقوله الجزئية والحس المشترك لان هذه القوة يدرك المعاني والحس يدرك الصور المحسوسة واشار اليه بقوله للمعاني والخيال لان الخيال شانه الحفظ والوهم شانه الادراك فتغايرا كما قلنا في الحس والخيال واشار بقوله المدرك **قال** والحافظة **اقول** هذه القوة الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزانة الوهم والدليل على اثباتها كما قلناه في الخيال سواء وهذه يسمى المذكرة باعتبار قوتها على استفادة الغائبات ولهم خلاف في ان المذكرة هي الحافظة او غيرها **قال** والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض **اقول** هذه القوة الخامسة المسماة بالمتخيلة باعتبار الحس لها وبالمتفكرة باعتبار استعمال العقل لها وهي التي تركب بعض الصور مع بعض كما تركب صورة جدع عليه راس انسان ويركب بعض المعاني مع بعض ويركب بعض الصورة مع بعض المعاني ويدل على مغايرتها لما تقدم صدور الفعل عنها دون غيرها من القوى لامتناع صدور اكثر من فعل واحد عن قوة واحدة **قال الفصل الخامس** في الاعراض وينحصر في تسعة **اقول** لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل الى البحث عن الاعراض وفي هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** في ان الاعراض منحصرة في تسعة هذا راى الاكثر الاوايل فانهم قسموا الموجود الى واجب وممكن والواجب هو الله تعالى لا غير والممكن اما غني عن الموضوع وهو الجوهر او محتاج اليه وهو العرض واقسامه تسعة الكم والكيف والاين والوضع والملك والاضافة وان يفعل

الفصل في الاعراض

الاول الكم فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد ويشملهما قبول المساوات وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد

وان ينفعل والمتى والمتكلمون حصروه في احد وعشرين هي الكون واللون والطعوم والروائح والاراده والبرودة والرطوبة واليبوسة والتاليف والاعتماد والحياة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم واللذة واثبت بعضهم اعراضا اخر ياتي البحث عنها وهذه الاعراض مندرجة تحت تلك لان الكون هو الاين او ما يقارنه وباقي الاعراض التي ذكروها مندرجة تحت الكيف فلاجل هذا بحث المص عن الاعراض في التسعة لدخول هذه تحتها ومع ذلك فالاوائل لم يوجد لهم دليل على حصر الاعراض في التسعة وبعضهم حصر اجناس الممكنات محصورة في الاربع الجوهر والكم والكيف والنسبة وبالجملة الحصر لم يقم عليه برهان

المسئلة الثانية في قسمة الكم

قال الاول الكم فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد

اقول الكم اما متصل او منفصل ونعني بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهاية لاحد القسمين وبداية للآخر كالجسم اذا انتصف فان موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهاية لاحدهما وبداية للآخر والمنفصل ما لا يكون كذلك كالاربعة المنقسمة الى اثنين اثنين فانه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلثة ولا يتوهم ان الوسط بداية لاحد القسمين ونهاية للآخر لانه لو عد فيهما صارت الثلثة اربعة وان اسقط منها صارت اثنين ولا اولوية لاحدهما دون الآخر اذا عرفت هذا فنقول المتصل اما قار الذات وهو الذي يجتمع اجزاؤه في الوجود كالجسم او غير قار الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فانه لا يمكن ان يكون احد الزمانين مجامعا للآخر والقار الذات اما ان ينقسم في جهة واحدة وهو الخط او في الجهتين وهو السطح او في ثلث جهات وهو الجسم التعليمي وغير قار الذات هو الزمان لا غير والمنفصل هو العدد خاصة المتقومة من الوحدات التي اذا جردت عن معروضاتها كانت اجزاء العدد لا غير

المسئلة الثالثة في خواصه

قال ويشملهما قبول المساوات وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد

اقول ذكر للكم ثلث خواص الاولى قبول المساوات وعدمها عدم الملكة فان احد الشيئين انما يساوي غيره او تفاوته باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فان كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في المقدار الثانية قبول القسمة وذلك ان الماهية انما يعرض لها الانقسام والتجزية بواسطة المقدار وهذا الانقسام قد نعني به كون الشيء بحيث يوجد به غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته والثاني قبول الافتراق وهو من توابع المادة عندهم على ما سلف البحث فيه ومرادهم ههنا الاول الثالثة امكان وجود العاد من الخواص وذلك ان المنقسم انما ينقسم الى آحاد هي اجزاؤه فتلك الآحاد عادة له ولما كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما يكون في المتصل فان اللازم

بحث الكم

وهو ذاتي وعرضي ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية

ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها

المطلق الكم هو امكان وجود واحد عاد له الوجود بالفعل **قال** وهو ذاتي وعرضي ا **اقول** الكم ما هو بالذات كالاقسام التي عددناها له ومنه ما هو بالعرض وهو معروضها كالجسم الطبيعي الذي هو معروض للكم المتصل وكالمعدود الذي هو معروض للكم المنفصل وعارضها كالسواد الحال في السطح فانه متعدد بتعدده وكمية عرضية لا ذاتية او ما يجامعه في المحل او ما يتعلق بما يعرض له كقبولها قوة متناهية او غير متناهية بسببها المتولى عليه في المدة والعدة والشدة وعدم تناهية **المسئلة الرابعة** في احكامه **قال** ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما ا **اقول** قد بينا الكم اما متصل واما منفصل وايضا اما ذاتي او عرضي والثاني من القسمين في القسمين مما يعرض للاول منهما فان الجسم التعليمي قد يعرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدودا فقد عرض له النوع الثاني من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان على الساعات والشهور والايام والاعوام فيحصل له التعدد والزمان متصل بذاته ويعرض له التقدير بالمسافة ايضا كما يقال بزمان حركة فرسخ فظهر معنى قوله ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما **قال** وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية ا **اقول** يريد ان الكم لا تضاد فيه والدليل وجهان احدهما ان المنافي للضدية حاصل فلا يكون الضدية موجودة بيانه ان انواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض فاحد النوعين اما يتقوم لصاحبه او متقوم به ويستحيل تقوم احد الضدين بالاخر واما المتصل فلان احد النوعين اما قابل للاخر كالسطح للخط والجسم للسطح او مقبول له كالعكس والضد لا يكون قابلا لضده ولا مقبولا له لحصول التقويم والقابلية المنافيان للضدية يقتضي انتفاء الضدية الثاني ان الشروط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيه بيانه ان للتضاد شرطين احدهما اتحاد الموضوع الثاني ان يكون بينهما غاية التباعد وهما منتفيان هنا اما عدم اتحاد الموضوع اما العدد فلانه ليس لشئ من العددين موضوع قريب مشترك وكذا المتصل فان الجسم الطبيعي معروض للتعليمي وللسطح بواسطة التعليمي وكذا للخط بواسطة السطح واما عدم كونهما في غاية التباعد اذ لا مقدار يوجد الا ويمكن ان يعرض ما هو اكبر منه او اصغر فلا غاية في التباعد وكذا العدد **قال** ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها ا **اقول** الكم بانواعه يوصف بان بعضا منه زايد على بعض اخر فان الستة ازيد من الثلثة فكذا الخط الذي طوله عشرة ازيد من الذي طوله خمسة فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها اعني النقصان لان الزايد انما يعقل بالقياس الى الناقص وكذا يوصف بالكثرة والقلة ويمنع اتصافه بالشدة

وانواع المتصل القار قد يكون تعليميه وانكانت يختلف بنوع ما من الاعتبار وتختلف الجوهرية عما

يقال في جواب ما هو في كل ما هو يعطي عرضية والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقة والافتقار الى العرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد

والضعف وبيانه ظاهر فانه لا يعقل ان خطا اشد من خط آخر في الخطية ولا ثلثة اشد من ثلثة اخرى في الثلاثية والفرق بين الشدة والكثرة ظاهر وكذا بين الزيادة والشدة فان الكثرة والزيادة انما يتحققان بالنسبة الى اصل موجود لا يتغير فصله بسببه الزيادة ولا حقيقته بخلاف الشدة

قال وانواع المتصل القار قد يكون تعليميا **اقول** الانواع الثلثة الكم المتصل القار بالذات قد يؤخذ باعتبار ما يسمى تعليميه وقد يوجد باعتبار آخر مثلا اذا اخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث اقترانه بالمواد واعراضها من الالوان وغيرها كان ذلك مقدارا تعليميا كالسطح التعليمي والخط التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة وانما سميت هذه الانواع تعليمية لان علماء التعاليم انما يبحث عنها مجردة عن المواد وتوابعها **قال** وان كانت يختلف بنوع ما من الاعتبار **اقول** الظاهر من هذا الكلام ان كون الجسم تعليميا يفارق كون السطح والخط كذلك وبيانه ان الجسم يمكن ان يؤخذ لا بشرط غيره وبشرط لا غيره واما السطح والخط فلا يمكن احدهما الا بالاعتبار الاول فلهذا اختلف الانواع بنوع ما من الاعتبار **قال** وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل ما هو يعطي عرضية **اقول** يريد ان يتبين ان هذه الانواع باسرها اعراض واستدل بطرق احدهما عام في الجميع والثاني مختص بكل واحد واحد اما العام فتقريره ان معنى الجوهرية في حد كل واحد من السطح والخط التعليمي والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو اذا سئل عن حقيقته فيكون خارجيا عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضا **قال** والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقة والافتقار الى العرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد **اقول** هذا هو الوجه الدال على عرضية كل واحد بخصوصيته اما الجسم التعليمي فانه عرض لان الجسم قد يتبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة باقية فان الشمعة تقبل الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقتها فزوال كل واحد من الابعاد وبقاء الجسمية يدل على عرضية الابعاد اعني الجسم التعليمي واما السطح فانه عرض لان ثبوته الجسم انما هو بواسطة التناهي العارض للجسم لافتقاره الى برهان يدل عليه مع ان اجزاء الحقيقة لا تثبت مع البرهان واذا التناهي عارضا كان ما يثبت بواسطة اولى بالعرضية واما الخط فانه عرض لانه غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضا وبيان عدم وجوبه انه انما يثبت للسطح بواسطة تناهيه السطح ولا يعرض وافيه النهاية كما في الكرة الحقيقية الساكنة فانه لا خط فيها بالفعل واما الزمان فانه يفتقر الى الحركة لانه يتقدر بمقدارها والمقدار يفتقر الى المقدر والحركة عرض والمفتقر الى العرض اولى بالعرضية فالزمان عرض واما العدد فلانه يتقوم بالاحاد على ما تقدم

وليستا الاطراف اعداما وان اتّصف بها مع نوع من الاضافة والجنس معروض للتناهي وعدمه وهما اعتباريّان

الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية يخصّص جملتها بالاجتماع

والاحاد عرض فالعدد كذلك قال وليستا الاطراف اعداما وان اتصف بها مع نوع من الاضافة اقول ذهب جماعة من المتكلّمين الى انّ السّطح الذى هو طرف الجسم والخطّ الذى هو طرف السّطح والنقطة التى هي طرف الخطّ اعدام صرفة لا تحقق لها فى الخارج والّا لانقسمت لانقسام محالّها ولانّ الطرف عبارة عن نهاية الشيء والخطّ الذى هو طرف السّطح والسّطح الذى هو طرف الجسم ونهاية الشيء هي عبارة عن فنائه وعدمه ولانّ السّطحين اذا التقيا عند تلاقي اجسام فانكانا بالاسر لزم التّداخل والّا فالانقسام وكذا الخطّ والنقطة وهذه الوجوه لا يخلوا من دخل امّا الاوّل فانّما يلزم فى الاعراض السّارية امّا غيرها فلا واما الثانى فلانّ النّهاية ليست عدما محضا ولا فناء صرفا لانّ العدم لا يشار اليه والاطراف يشار اليها بل ههنا امور ثلثة احدها السّطح وهو مقدار ذو طول وعرض قابل للاشارة موجود والثانى فناء الجسم بمعنى انقطاعه فى جهة معيّنة من جهات الامتداد وليس بعدم صرف بل هو عدم احد ابعاد الجسم وهو الجهة والثالث الاضافة تعرض تارة للسّطح فيقال سطح مضاف الى ذى السّطح وتارة للفناء فيقال انها نهاية لجسم ذى نهاية والاضافة عارضة لهما متأخرة عنهما وقد يوخذ السّطح عاريا عن هذه الاضافة فيكون موضوعا لعلم الهندسة وكذا البحث فى الخطّ والنقطة وعن الثالث بانّ الجسمين اذا التقيا عدم السّطحان وصارا جسما واحدا ان اتّصلا وان تماسّا فالسّطحان باقيان قال والجنس معروض التناهي وعدمه اقول يريد بالجنس الكمّ من حيث هو هو فانّه جنس لنوعى المنفصل والمتّصل وهو الذى يلحق لذاته التناهي وعدم التّناهي وانّه عدم الملكة لا العدم المطلق وان العدم المطلق قد يصدق على الشيء الذى سلب عنه ما باعتباره يصدق انّه متناه كالحركات وانّما يلحقان اعني التناهي وعدمه العدم الخاصّ ما عدا الكمّ بواسطة الكمّ فيقال للجسم انّه متناه او غير متناه باعتبار مقداره ويقال للقوّة ذلك باعتبار عدد الاثار وامتداد زمانها وقصره ويقال للبعد والزّمان والعدد انها متناهية او غير متناه لا باعتبار لحوق طبيعة بها بل لذاتها قال وهما اعتباريّان اقول يريد به انّ التناهي وعدمه من الامور الاعتبارية لا العينيّة فانّه ليس فى الخارج ماهية يقال لها انها تناه او عدم تناه بل انّما يعقلان عارضا لغيرها فى الذهن قال الثاني الكيف ويرسم بقيود عدميّة يخصّص جملتها بالاجتماع اقول لمّا فرغ من البحث عن الكمّ شرع في البحث عن الكيف وهو الثاني من الاعراض التّسعة وفيه مسائل الاولى فى رسمه اعلم انّ الاجناس العالية لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم بامور اعرف منها عند العقل والرّسم انّما يتألف من خواصّ الشيء وعوارضه ولمّا كانت العوارض

مبحث الكيف

قد تكون عامّة وقد تكون خاصّة والعام لا يفيد التميز الّذي هو اقل مراتب التعريف فلم يصلح العوام العامّة للتعريف الّا اذا اختصّت بالاجتماع بالماهية المرسومة كما يقال في تعريف الخفاش انّه الطاير الولود ولما لم يوجد لهذا الجنس خاصّة يفيد تصوّره فوصلوا الى تعريفه بعوارض عدمية كل واحد منها اعم منه لكنّها باجتماعها خاصّة به فقالوا في تعريفه انه هيئة قارّة لا يتوقف تصورها على تصوّر غيرها ولا تقتضي القسمة واللاقسمة في محلّها اقتضاءً اوليًّا فقولنا هيئة يشتمل جميع الاعراض التسعة ويخرج عنها الجوهر وقولنا قارّة يخرج عنه الحركة وما ليس بقارّ من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصورها على تصوّر غيرها يخرج عنه الاعراض النسبية وقولنا ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلّها يخرج عنه الكم والوحدة والنقطة وقولنا اقتضاء اوليًّا ليدخل في المحدود العلم بالاشياء التي لا ينقسم فانّه يقتضي اللاقسمة مع انه من الكيف لانّ اقتضاءه كذلك ليس اوليًّا بل لوحدة المعلوم **المسئلة الثانية** في اقسامه **قال** واقسامه اربعة **اقول** الكيف له انواع اربعة احدها الكيفيات المحسوسة كالسّواد والحرارة الثاني الكيفيات المختصّة بذوات الانفس كالعلوم والارادة والظنون الثالث الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين الرابع الكيفيات المختصّة بالكميات كالزوجية والانحناء والاستقامة وغيرها **المسئلة الثالثة** في البحث عن المحسوسات **قال** فالمحسوسات امّا انفعاليات او انفعالات **اقول** الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة عسرة الزوال سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا وان كانت غير راسخة بل سريعة الزوال سميت انفعالات وهي وان لم تكن في نفسها انفعالات لكنها لقصر مدّتها وسرعة زوالها انتفت اسم جنسها واقتصر في تسميتها على الانفعالات **المسئلة الرابعة** في مغايرة الكيفيات للاشكال والامزجة **قال** وهي مغايرة الاشكال لاختلافها في الحمل **اقول** ذهب قوم من القدماء الى ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاجسام تنتهي في التحليل الى اجزاء صغار ويقبل القسمة الوهمية لا الانفكاكية وتلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالتي يحيط بها اربعة مثلثات تكون مفرقة الاتصال العضو فيحس منه بالحرارة والذي يحيط به ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحسّ منه بالبرد والذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ هو المحرق الحريف والمتلذّ في كذلك التقطيع هو الحادّ والذي ينفصل منه شعاع مفرّق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل من اختلاطها باقي انواع الالوان والمحقّقون ابطلوا هذه المقالة بانّ الاشكال والالوان مختلفة في المحمولات فيحمل على احدهما بالايجاب ما يحمل على الآخر بالسّلب فيلزم تغايرهما بالضرورة

وبيانه ان الاشكال الملموسة وغيرها متضادة والالوان متضادة غير ملموسة وايضا الاشكال المبصرة والحرارة والبرودة ليستا كذلك قال والمزاج لعومها اقول ذهب اخرون من الاوايل الى ان الكيفيات هي الامزجة وهو خطاء لان المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد ويحصل من تفاعلهما والحرارة والبرودة من الكيفيات الملموسة فتكون المزاج منها فاللون والطعم مما ليس بملموس يكون مغايرا للمزاج وان كان تابعا له لكن التابع مغاير للمتبوع المسئلة الخامسة في البحث عن الملموسات قال فمنها اوايل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتي تنسب اليها اقول لما كانت الكيفيات الملموسة اظهر عند الطبيعة لعومها بالنسبة الى كل حيوان قدم البحث عنها واعلم ان الكيفيات الملموسة اما فعلية او انفعالية او ما ينسب اليهما فالفعلية والانفعالية كيفيتان هما الحرارة والبرودة والمنفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة ونعني بالفعلية ما يفعل الصورة بواسطتها في المادة وبالمنفعلة ما ينفعل المادة باعتبارها وانما كانت الاوليان فعليتين والاخريان منفعلتين وان كانت المادة ينفعل باعتبارها لان الاولين تفعلان في الاخريين دون العكس واما باقي الكيفيات الملموسة كاللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة فانها تابعة لهذه الاربعة قال فالحرارة جامعة للمتشاكلات متفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس اقول الحرارة من شانها احداث الخفة والميل الصاعد ويحصل بسبب تلك الحركة فاذا وردت الحرارة على المركب وسخنته طلب الالطف الصعود قبل غيره لسرعة انفعاله فاقتضى ذلك تفريق اجزاء المركب المختلفة فاذا صعد الالطف جامع مشاكله فمن ههنا قيل انها تقتضي جميع المتشاكلات وتفريق المختلفات واما البرودة فانها بالعكس من ذلك قال وهما متضادتان اقول الحرارة والبرودة كيفيتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان ولم يخالف هذا الحكم احد من المحققين وقد ذهب قوم غير محققين الى ان البرودة عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو خطاء لانا ندرك من الجسم البارد كيفية زايدة على الجسمية المطلقة والعدم غير مدرك فالبرودة صفة وجودية قال ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة اقول لفظ الحرارة تطلق على معان احدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحرارة المناسبة للحيوة وهي شرط فيها وتسمى الحرارة الغريزية وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لان تلك مضادة للحيوة والثانية شرط فيها والثالثة حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة لما تقدم قال والرطوبة

متضادتان ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة والرطوبة

كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس وهما مغايران اللين والصلابة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين والميل طبيعي وقسري ونفساني وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغيرا ومختلفه متضادا

كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس **اقول** الرطوبة فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التشكل والاتصال والتفرق والجمهور يطلقون الرطوبة على البلة لا غير فالهواء ليس برطب عندهم وعند الشيخ انه رطب جعل البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هو الرطوبة الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانه ان يتبلل واليبوسة مقابلة للرطوبة **قال** وهما مغايران اللين والصلابة **اقول** اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين كيفية يكون الجسم بها مستعدا للانغماز ويكون للشيء بها قوام غير سيال ينفصل عن موضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله للغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة كيفية تقتضي مقابل ذلك **قال** والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين **اقول** لما كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتان عن الحرارة والبرودة بحث عنهما واعلم ان كل واحد منهما يقال بمعنيين حقيقي واضافي فالثقل الحقيقي كيفية تقتضي حركة الجسم الى الاسفل بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم اذا لم يعقه عايق والخفة بالعكس وهو كيفية تقتضي حركة الجسم الى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطحه على سطح الفلك ان لم يعقه عايق واما الاضافي فانه يقال بمعنيين في كل واحد منهما فالخفيف بالاضافة يقال بمعنيين احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يتضادتان الحركتان والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة **قال** والميل طبيعي وقسري ونفساني **اقول** الميل الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وينقسم بانقسام معلوله اعني الحركة الى طبيعي كميل الحجر للسكون في الهواء والزق في الماء والى قسري كميل الحجر الى فوق عند قسره على الصعود والى نفساني كميل الحيوان الى الحركة حال انه فاعل الارادي **قال** وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغيرا **اقول** الميل هو العلة القريبة للحركة وباعتباره يتحقق يصدر عن الثابت شيء متغير وذلك لان الطبيعة امر ثابت وكذا القوة القسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلا بد من امر يشتد ويضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة ويقتضي الحركة فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدتها وبضعفه ضد ذلك **قال** ومختلفه متضاد

ولولا ثبوته لساوى ذو العايق وعادمه وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها

ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايرا ومنه لازم ومفارق

اقول يشير الى عدم امكان اجتماع ميلين مختلفين وذلك لان الميل يقتضي حركة الى جهة والصرف عن اخرى فلو اجتمع في الجسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه الى جهتين مختلفين وذلك غير معقول نعم كما يجوز ان يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كذلك يجوز اجتماع ميل ذاتي وعرضي كحجر يحمله انسان متحرك فان الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتي حال خرق الهواء وهو ميله العرضي الذي هو للانسان ذاتي فاذا احدث على ذي ميل طبيعي ميل قسري يقاوم السببان اعني الطبيعة والقاسر وحدث ميل القاسر منهما فان كان القاسر غالبا احدث الطبيعة والموانع الخارجية في اثنائه قليلا قليلا ثم تقوى الطبيعة وياخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة الى ان يتعادلا فيبقى الجسم عديم الميل ثم ياخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل فتوجد ميلا مستويا ما تار الضعف ثم يشتد الميل ويزداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسري على حد الصرافة بل يكون الجسم ابدا ذا حال متوسط بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد قال ولولا ثبوته لساوى ذو العايق وعادمه اقول هذا اشارة الى الدليل على وجود الميل الطبيعي في كل جسم قابل للحركة القسرية وتقريره ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوقة وقطع بميله القسري مسافة ما فانه يقطعها في زمان فاذا فرضنا محفوفا بالمعاوقة قطعها في زمان اطول فاذا فرضنا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين قطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة وذلك محال قطعا لامتناع تساوي زمان عديم المعاوقة وواجدها قال وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها اقول لما فرغ من البحث عن الميل واحكامه على راي الاوايل شرع في البحث عنه على راي المتكلمين وهو جنس على رايهم تحته ستة انواع بحسب المعلول يستلزم تعدد الجهات الستة ثم قالوا ان منه ما هو متماثل وهو كل ما اختص بجهة واحدة لان التساوي المعلول يستلزم تساوي العلة ومنه مختلف وهو ما تعددت جهاته واختلف ابو علي وابو هاشم في مختلفه فقال ابو هاشم انه غير متضاد لاجتماع الميلين في الحجر الصاعد قسرا وفي الحلقة التي يتجاذبها الشأن وقال ابو علي انه متضاد قال ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايرا اقول من اجناس الاعتماد عند ابي هاشم الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلا وقال ابو علي ان الثقل راجع الى تزايد اجزاء الجسم فجعلوه مغايرا لجنس الاعتماد وهو خطاء لان تزايد الاجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف فلا ثقل له قال ومنه لازم ومفارق اقول ذهب المتكلمون الى ان الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق والسفل ومنه ما هو مفارق وهو

المختلف

ويفتقر الى المحل لا غير وهو مقدور لنا ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان

المختلف وهو المقتضي للحركة الى احدى الجهات الاربع وانما كان مفارقا للعدد وجوب فوق الجسم
في احدهما او ذهابه عنها بخلاف الجهتين **قال** ويفتقر الى المحل لا غير **اقول** لما كان
الاعتماد عرضا وكان كل عرض مفتقرا الى محل كان الاعتماد مفتقرا الى المحل ولما امتنع حلول عرض في
محلين كان الاعتماد كذلك فلاجل هذا قال انه يفتقر الى المحل لا غير وبعض المتكلمين لما طعن
في كلية الحكمين افتقر الى الاستدلال عليهما هنا واستدلوا على الاول بان صفة ذاته وجوب مدافعة
محله لصفة ذاته فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي نفي الذات وعلى الثاني بانه
يكون مساويا للتاليف لان الافتقار الى ازيد من محل واحد من خواص التاليف والاشتراك
في اخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات **قال** وهو مقدور لنا **اقول** ذهب
المتكلمون الى ان الاعتماد مقدور لنا لانه يقع بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا
عنا **قال** ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته **اقول**
قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبة الى ما يتولد عنه الى اقسام ثلثة احدها ما يتولد عنه لذاته من غير
حاجة الى شرط وان كان قد يحتاج اليه احيانا وهو الاكوان والاعتماد في محله وان كان تولدهما في
غير محله بشرط التماس وانما قلنا انه يتولد عنه الاكوان لان الجسم يختص بجهة دون اخرى حال
حركته فلا بد من مخصص لتلك الجهة وهو الاعتماد وقلنا انه يولد الاعتماد لوجود الحركة القسرية
شيئا بعد شيئ فان المتحرك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى والاعتماد معا ثم اذا
تحركت ولّدا الاعتماد حركة اخرى واعتمادا اخر وثانيها ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الاصوات
فانها تتولد عنه بشرط المصاكة لان الصداء موجود في غير محل القدرة وما يتعدى محل القدرة
لا يولده الا الاعتماد واذا كان ما يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها اولى وثالثها
ما يتولد عنها لا بنفسه بل بتوسط وهو الالم والتاليف فان الاعتماد يولد المجاورة والتفريق والمجاورة
تولد التاليف والتفريق يولد الالم **المسئلة السادسة في البحث عن المبصرات**
قال ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء **اقول** من الكيفيات المحسوسة المبصرات
وقد نبه بقوله اوايل المبصرات على ان من المبصرات ما يتناوله الحس البصري اولا وبالذات وهو ما
ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتناوله بواسطة كغيرهما من المرئيات فان البصر انما يدركها
بواسطة هذين وهذا كما قال في الاولى ومنها اوايل الملموسات فان فيه تنبيها على ان هناك كيفيات
تدرك باللمس بواسطة غيرها **قال** ولكل منهما طرفان **اقول** لكل واحد من اللون

والاوّل حقيقة وطرفاه السّواد والبياض المتضادّان ويتوقّف على الثّاني في الادراك لا الوجود وهما متغايران حسًّا قابلان للشدّة و الضعف المتباينان نوعًا

والضّوء طرفان ففي اللّون السّواد والبياض وفي الضّوء النّور الخارق والظلمة وما عدا هذه فانّها متوسطة بين هذه كالحمرة والخضرة والصّفرة والغبرة وغيرها من الالوان وكالظّلّ وشبهه من الاضواء **قال** والاوّل حقيقة **اقول** ذهب من لا مزيد تحصيل له الى انّ الالوان لا حقيقة لها فانّ البياض المتخيّل انّما يحصل من مخالطة الهواء الاجسام الشّفافة المنقسمة الى الاجزاء الصّغار كما في زبد الماء والثّلج والسّواد المتخيّل انّما يتخيّل لعدم غور الجسم الضوء في عمق الجسم والشّيخ اضطرب كلامه في البياض فتارة جعله كيفيّة حقيقية واخرى انه غير حقيقية بل سبب حصوله ما ذكر والحقّ انّه كيفيّة حقيقيّة قائمة بالجسم في الخارج لانّه محسوس كما في بياض البيض المسلوق فانه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة ثقله بعد الطّبخ وبالجملة فالامور المحسوسة غنيّة عن البرهان **قال** وطرفاه السّواد والبياض المتضادّان **اقول** طرفا اللّون هما السّواد والبياض وقيّدهما بالمتضادّين لانّ الضدّين هما اللّذان بينهما غاية التّباعد فلاجل ذلك ذكر هذا القيد في الطّرفين وهذا تنبيه على انّ ما عداهما متوسط بينهما وليس نوعا قائما بانفراده كما ذهب اليه بعض النّاس من انّ الالوان الحقيقية خمسة السّواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وبيّنه بقوله المتضادّان على امتناع اجتماعهما خلافا لبعض النّاس حيث ذهب الى انّهما يجتمعان كما في الغبرة وهو خطاء **قال** ويتوقّف على الثّاني في الادراك لا الوجود **اقول** ذهب ابو علي ابن سينا الى انّ الضوء شرط وجود اللّون فالاجسام الملوّنة حال الظلمة يعدم عنها الوانها لانّا لا نراها في الظّلمة فامّا ان يكون لعدمها وهو المراد او لحصول مانع وهو ما يقال من انّ الظّلمة كيفيّة قائمة بالمظلم مانعة من الابصار وهو باطل والا لمنعت من هو بعيد عن النّار عن مشاهدة القريب منها ليلا وليس كذلك وهو خطاء جدا لانّا نقول انّما لم يحصل الرؤية لعدم الشّرط وهو الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه ونبّه المصنّف على ذلك بقوله ويتوقّف اي اللّون على الثّاني اي الضّوء في الادراك لا الوجود **قال** وهما متغايران حسًّا **اقول** يريد انّ الضوء واللّون متغايران خلافا لقوم غير محقّقين ذهبوا الى انّ الضّوء هو اللّون قالوا انّ الظّهور المطلق هو الضّوء والخفاء المطلق هو الظّلمة والمتوسّطة بينهما هو الظّلّ والحسّ يدلّ على المغايرة **قال** قابلان للشدّة والضّعف المتباينان نوعا **اقول** كلّ واحد من هذين اعني اللّون والضّوء قابل للشدّة والضّعف وهو ظاهر محسوس فانّ البياض في الثّلج اشدّ من البياض في العاج وضوء الشّمس اشدّ من ضوء القمر اذا عرفت هذا فاعلم انّ الشّديد في كلّ نوع مغاير للضّعيف

منه

واول وثان
والظلمة عدم
الملكة

منه بالنوع وذهب قوم الى ان سبب الشدة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة بل باختلاط بعض اجزاء السديد باجزاء الضد فيحصل الضعف وان لم يختلط حصلت الشدة وقد بيّنا خطاهم فيما تقدم **قال** ولوكان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس **اقول** ذهب من لا تحصيل له الى ان الضوء جسم وسبب غلطه ما يتوهم من كونه متحركا بحركة المضيء وانما كان ذلك باطلا لان الحس يحكم بافتقاره الى موضوع يقوم فيه ولا يمكنه تجريده عن محل يقوم فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه ويحتمل ان يكون قوله لحصل ضد المحسوس ان الضوء اذا اشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد اشراقه ازداد ظهوره في الحس ولوكان جسما لكان ساترا لما يشرق عليه فكان يحصل ضد المحسوس اعني ضد الاشراق ويكون كلما ازداد اشراقه ازداد ستره لكن الحس يشهد بضد ذلك او تقول ان الحس يشهد بسرعة ظهور ما يشرق عليه الضوء فان الشمس اذا طلعت على وجه الارض اشرقت دفعة واحدة ولو كان الضوء جسما لافتقر الى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة وكان يحصل ضد السرعة المحسوسة هذه الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس واما سبب توهم اولئك من انه متحرك فهو خطاء لان الضوء يحدث عند المقابلة لا انه يتحرك من الجسم المقابل الى غيره **قال** بل هو عرض قايم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل **اقول** لما ابطل كونه جسما ثبت كونه عرضا قايما بالمحل اذ العرض لا يقوم بنفسه واذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحله لتكيفه بمثل كيفيته كما في الاجسام النيرة الحاصل منها النور في المقابل وقد نبه بذلك على ان المضيء انما يضيء ما يقابله **قال** وهو ذاتي وعرضي واول وثان **اقول** الضوء منه ذاتي ومنه عرضي وايضا منه ما هو اول ومنه ما هو ثان فالذاتي يسمى ضوء بقول مطلق واما العرضي وهو الحاصل من المضيء لا لذاته في غيره فانه يسمى نورا والاول من الضوء ما حصل عن المضيء لذاته والثاني ما حصل عن المقابل له كالارض قبل طلوع الشمس فانها مضيئة لمقابلتها الهواء المضيء لمقابلة الشمس **قال** والظلمة عدم الملكة **اقول** الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا ومثل هذا العدم المقيد بموضوع خاص يسمى عدم ملكة وليست الظلمة كيفية وجودية قايمة بالمظلم كما ذهب اليه من لا تحقيق له لان المبصر لا يجد فرقا بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة وبين تغميضها في عدم الادراك فلوكانت كيفية وجودية مدركة لحصل الفرق وفي هذا نظر فانه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية يدركها لا على انها وجودية مطلقا **المسئلة**

ادراك الهيئة الصورية ويحصل منه اخرى

السابعة في البحث عن المسموعات قال ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع اقول من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي المدركة بالسمع واعلم ان الصوت عرض قائم بالمحل وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الصوت جوهر ينقطع بالحركة وهو خطاء لان الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك وذهب آخرون الى انه عبارة عن التموج الحاصل في الهواء من القلع او القرع وآخرون قالوا انه القلع او القرع وهذان المذهبان باطلان وسبب غلطهم اخذ سبب الشيء مكانه فان الصوت معلول لتموج المعلول بالقرع او القلع وليس هو احدها لانها تدرك الحس البصر بخلاف الصوت اذا عرفت هذا فاعلم ان القلع او القرع اذا حصل حدث تموج بين القارع والمقروع في الهواء وانتقل ذلك التموج الى سطح الصماخ فادرك الصوت ولا نعني بذلك ان تموجا واحدا ينتقل بعينه الى الصماخ بل يحصل تموج بعد تموج عن صدم دائر كما في تموج الماء الى ان تصل الى الحس قال بشرط المقاومة اقول القرع انما يحصل معه الصوت اذا حصلت المقاومة بين القارع والمقروع فانك لو ضربت خشبة على وجه الماء بحيث يحصل المقاومة فانه يحدث الصوت ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك قال في الخارج اقول ذهب قوم الى ان الصوت ليس بحاصل في الخارج بل انما يحصل عند الصماخ وهو ما اذا تموج الهواء وانتهى التموج الى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطاء والا لم يدرك الجهة ولا البعد كما في اللمس حيث كان ادراكه بالملاقات ولا يمكن ان يقال ان ادراك الجهة انما كان لان القرع توجه من تلك الجهة وادراك البعد لان ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد لانا لو سددنا الاذن اليسرى لادركنا باليمنى جهة الصوت الحاصل من جهة اليسرى والضعف لو كان للبعد لم يفرق بين القوي البعيد والضعيف القريب قال ويستحيل بقاؤه لوجوب ادراك الهيئة الصورية اقول الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكرامية والدليل عليه انا اذا سمعنا لفظة زيدا دركنا الهيئة الصوتية اعني ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو كانت اجزاء الحروف باقية لم يكن ادراك هذا الترتيب اولى من باقي التركيبات الخمسة قال ويحصل منه اخرى اقول الصوت انما يحصل باعتبار التموج في الهواء الواصل الى سطح الصماخ وقد بينا وجوده في الخارج فاذا تادى التموج الى جسم كثيف مقاوم لذلك التموج رده فحصل منه تموج آخر وحصل من ذلك التموج الآخر صوت آخر هو الصداء والظاهر ان هذا الصدا انما

يحصل

ويعرض له كيفية متميزة يسمّى باعتبارها حرفا امّا مصوت وصامت متماثل ومختلف بالذات او بالعوارض

يحصل من تموّج الهوآء الحاصل بين الهوآء المتوجه المتموّج المقاوم وبين ذلك المقاوم ولا من الهوآء المتوجه بعد صدمه للمقابل وان كان فيه احتمال وكلام المصنف محتمل لهما الا انّ قوله ويحصل منه آخر يحتمل كلا المعنيين **قال** ويعرض له كيفية متميزة يسمّى باعتبارها حرفا **اقول** يعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزا في المسموع يسمّى الصوت باعتبار تلك الكيفية حرفا وهي حروف التهجي وحصرها غير معلوم بالبرهان **قال** امّا مصوت او صامت متماثل او مختلف بالذات او بالعوارض **اقول** ينقسم الحرف الى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حرف المد واللين اعني الواو والالف والياء وهي انما تحصل في زمان وامّا صامت وهو ما عداها والصامت امّا متماثل كالجسم والحسيم او مختلف والمختلف امّا بالذات كالجيم والحاء او بالعرض وهو امّا ان يكون احد الجسمين مثلا ساكنا والآخر متحركا او يكون احدهما متحركا بحركة والآخر بضدها **قال** وينتظم منها الكلام باقسامه **اقول** هذه الحروف المسموعة اذا تألفت تأليفا مخصوصا اي بحسب الوضع سمّيت كلاما فحدّ الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب وغير المحتمل لهما من الامر والنهي والاستفهام والتعجب والنداء وغير التام كالتقييدي وغيره والى هذا اشار بقوله باقسامه **قال** ولا يعقل غيره **اقول** يريد انّ الكلام انما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو ما اطبق عليه المعتزلة والاشاعرة اثبتوا معنى آخر سمّوه الكلام النفساني غير مؤلف من الحروف والاصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للارادة لانّ الانسان قد يامر بما لا يريد اظهارا لتمرّد العبد عند السلطان فيحصل عذره في ضربه ومغاير لتخيل الحروف لانّ تخيلها تابع لها ويختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف ظاهر انّه مغاير للحيوة والقدرة وغيرهما من الاعراض والمعتزلة بالغوا في انكار هذا وادّعوا الضرورة في نفيه وقالوا الامر انما يعقل مع الارادة وليس الطلب مغايرا لها وحينئذ يصير النزاع هنا لفظيا **المسألة الثامنة** في البحث عن المطعومات **قال** ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها **اقول** المشهور عند الاوائل انّ الجسم ان كان عديم الطعم فهو التفه وتعدّ التفاهة من الطعوم التسعة وان كان ذا طعم لم ينفك عن احد الطعوم الثمانية وهي الحلاوة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والدسومة وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلث كيفيات هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في الفعل اعني ثلث كيفيات

وينتظم منها الكلام باقسامه ولا يعقل غيره ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلثة في مثلها

النقيض و النفسانية حال وملكة منها العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت ولا يحد

لامتناعها في الحقيقة وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فان الحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدث العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة **المسئلة التاسعة** في البحث من المشمومات **قال** ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة **اقول** من انواع الكيفيات المحسوسة الروائح المدركة بحاسة الشم ولم يوضع لانواعها اسماء مختصة بها كما وضعوا لغيرها من الاعراض بل ميزوا بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ورائحة منتنة او من حيث اضافتها الى المحل كرائحة المسك **المسئلة العاشرة** في البحث عن الكيفيات الاستعدادية **قال** والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض **اقول** لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسات شرع في القسم الثاني من اقسام الكيف الاربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجح القابل في احد جانبي قوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض اعني الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال يتزايد في احد طرفي الوجود والعدم الى ان ينتهي اليهما وذلك لرجحان القابل للشدة والضعف المتوسطة بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الفعل فهو القوة وان كان نحو الانفعال فهي اللاقوة **المسئلة الحادية عشر** في البحث عن الكيفيات النفسانية **قال** والنفسانية حال او ملكة **اقول** هذا هو القسم الثالث من اقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية ويعني به المختصة بذوات الانفس وهي اما ان تكون سريعة الزوال وتسمى حالا لسرعة زوالها واما بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما ليس بفصول مميزة بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالا ثم صار بعينه ملكة **المسئلة الثانية عشر** في البحث عن العلم بقول مطلق **قال** منها العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت **اقول** من الكيفيات النفسانية العلم وقسمه الى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن والى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة احد المتصورين الى الآخر ايجابا او سلبا وانما شرط في التصديق الجزم لان الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى وان كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وانما هو الظن ويشترط المطابقة لان الخالي منها هو الجهل المركب ويشترط الثبات لان الخالي منه هو التقليد اما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصة **قال** ولا يحد **اقول** اختلف العقلاء في العلم فقال قوم لا يحد لظهوره

حد العلم

ويقسمان الضرورة والاكتساب بالنظر ولا بد فيه من الانطباع في محل المجرد القابل وحلول المثال مغاير

ولا يمكن الاتحاد ويختلف

فان الكيفيات الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشئ بالاخفى والعلم منها ولان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وقال آخرون يحد فقال بعضهم انه اعتقاد ان الشئ كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا وقال آخرون انه اعتقاد يقتضي سكون النفس وكلا منهما غير مانعين **قال** ويقسمان الضرورة والاكتساب بالنظر **اقول** يريد ان كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى الضروري والمكتسب ويريد بالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي تصور طرفيه في الحكم بنسبة احدهما الى الآخر ايجابا او سلبا وبالمكتسب ضد ذلك فيهما **المسئلة الثالثة عشر** في ان العلم يتوقف على الانطباع **قال** ولا بد فيه من الانطباع **اقول** اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور الاوائل الى ان العلم يستدعي انطباع المعلوم في العالم وانكره آخرون احتج الاولون بانا قد ندرك اشياء لا تحقق لها في الخارج فلو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عدما صرفا ونفيا محضا فيستحيل الاضافة اليها واحتج الآخرون بوجهين الاول ان التعقل لو كان هو حصول صورة المعقول في العاقل لزم ان يكون الجدار المتصف بالسواد متعقلا له والتالي باطل فكذا المقدم الثاني ان الذهن قد يتصور اشياء متقدرة فيلزم حلول المقدار فيه فيكون متقدرا والجواب عنهما سياتي **قال** في المحل المجرد القابل **اقول** هذا اشارة الى الجواب عن الاشكالين وتقريره ان المحل الذي جعلناه عاقلا مجردا عن المواد كلها والمجرد لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه فان الصورة المقدار لا يلزم ان يكون مقدارا وايضا هذه الصورة القائمة بالعاقل حالة في محل قابل لها فلهذا كان عاقلا لها اما الجسم فليس محلا قابلا لتعقل السواد فلا يلزم ان يكون متعقلا له **قال** وحلول المثال مغايرا **اقول** هذا اشارة الى كيفية حصول الصورة في العاقل وتقريره ان الحال في العاقل انما هو مثال المعقول وصورته لا ذاته ونفسه ولهذا جوزنا حصول صورة الاضداد في النفس ولم نجوز حصول الاضداد في محل واحد في الخارج فعلم ان حلول مثال الشئ وصورته مغاير لحلول ذلك الشئ ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من الشكوك ذكره عقيبه **قال** ولا يمكن الاتحاد **اقول** ذهب قوم من الاوائل الحكماء الى ان التعقل انما يكون باتحاد صورة المعقول والعاقل وهو خطاء فاحش فان الاتحاد محال على ما تقدم ويلزم ايضا المحال من وجه آخر وهو اتحاد ذوات المعقوله وكذلك ذهب آخرون الى ان التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل الفعال وهو خطاء لما تقدم ولاستلزامه تعقل كل شئ عند تعقل شئ واحد **قال** ويختلف

باختلاف المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل الامضا فايقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلين مع الاتحاد وهو عرض لوجود حدة فيه

باختلاف المعقول اقول اختلف الناس هنا فذهب قوم الى جواز تعلق علم واحد بمعلومين وسعر اخرون وهو الحق لانا قد بينا ان التعقل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العاقل وصور الاشياء المختلفة تختلف باختلافها فلا يمكن ان يكون صورة واحدة لمختلفين فلا يتعلق علم واحد بامرين وانما اخذ ذلك من جعل العلم امرا وراء الصورة قال كالحال والاستقبال اقول هذا اشارة الى ابطال مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فقالوا ان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وانما دعاهم الى ذلك ما ثبت من ان الله تعالى عالم بكل معلوم فاذا علم ان زيدا سيوجد ثم وجد فان زال العلم الاول وتجدد علم اخر لزم كونه تعالى محلا للحوادث وان لم يزل كان هو المط وهذا خطاء فان العلم بان الشيء سيوجد علم بالعدم الحالي والوجود في ثاني الحال والعلم بان الشيء موجود غير مشروط بالعدم الحالي بل هو مناف له فيستحيل اتحادهما والوجه في حل الشبهة المذكورة ما التزمه ابو الحسين هنا من ان الزائل هو التعلقات الحاصلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه وسياتي زيادة تحقيق في هذا الموضع انتهى قال ولا يعقل الامضا فايقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلين مع الاتحاد اقول اعلم ان العلم وان كان من الكيفيات الحقيقية القائمة بالنفس فانه لا يعقل الامضافا الى الغير فان العلم علم بالشيء ولا يعقل تجرده عن الاضافة حتى ان بعضهم توهم انه نفس الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبت امرا حقيقيا مغايرا للاضافة اذا عرفت هذا فان الاشكال تقوى مع الاتحاد هكذا قال المص والذي يلوح منه ان العاقل والمعقول اذا كانا شيئا واحدا كما اذا اعقل نفسه توجه الاشكال عليه بان يقال انتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم وهذا لا يتاتى ههنا لاستحالة اجتماع الامثال ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة اذ الاضافة انما يعقل بين الشيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشيء بذاته والجواب عن الاول ان العلم انما يستدعي الصورة لو كان العالم عالما بغيره اما عالم بذاته فان ذاته يكفي في علمه من غير احتياج الى صورة اخرى وعن الثاني ان العاقل من حيث انه عاقل مغاير له من حيث انه معقول فامكن تحقق الاضافة ولان العالم هو المتشخص والمعلوم هو المهية الكلية وهذا فيه نظر اما الاول فلان المغايرة بين العاقل من حيث انه عاقل والمعقول من حيث انه معقول متوقفة على التعقل فلو جعلنا التعقل متوقفا على هذا النوع من التغاير دار واما الثاني فلان العالم ههنا يكون عالما بجزئه وليس البحث فيه قال وهو عرض لوجود حده فيه اقول ذهب المحققون الى ان العلم

وهو فعلى وانفعالى وغيرهما وضرورى اقسامه ستة ومكتسب وواجب وممكن وهو

عرض واكثر الناس كذلك في العلم بالعرض واختلفوا في العلم بالجوهر فالذين قالوا ان العلم اضافة بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض ايضا والذين قالوا ان العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم انه جوهر لان حده صادق عليه اذ الصورة الذهنية ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا معنى الجوهر والمحققون قالوا انه عرض ايضا لوجود حد العرض فيه فانه موجود حال في النفس لا كجزء منها وهذا معنى العرض واستدلال القائلين بانه جوهر خطاء لان الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخارج وانما الموجود ماهو مثاله المسئلة الرابعة عشر في اقسام العلم قال وهو فعلى وانفعالى وغيرهما اقول العلم منه ما هو فعلى وهو المحصل للاشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته وكما اذا تصورنا نقشا لم نستفد صورته من الخارج ثم اوجدنا في الخارج مايطابقه ومنه انفعالى وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء والارض واشباههما ومنه ما ليس احدهما كعلم واجب الوجود تعالى بذاته قال وضرورى اقسامه ستة ومكتسب اقول قد تقدم ان العلم اما ضرورى واما كسبى ومضى تفسيرهما واقسام الضرورى ستة البديهيات وهى قضايا يحكم بها العقل لذاته لا بسبب خارجى سوى تصور طرفيها كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وغيره من البديهيات الثانى المشاهدات وهى اما مستفادة من حواس ظاهرة كالحكم بحرارة النار ومن الحواس الباطنة وهى القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهرة او بالوجدان من النفس لا باعتبار الالات مثل شعورنا بذواتنا وبافعالنا الثالث المجربات وهى قضايا يحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بان الضرب بالخشب مؤلم ويفتقر الى امرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفى وهو انه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن دائما ولا اكثريا والفارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس الرابع الحدسيات وهى قضايا مبدء الحكم بها حدس قوى من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر من الشمس ويفتقر الى المشاهدة المتكررة والقياس الخفى الا ان الفارق بين هذه وبين المجربات ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين الخامس المتواترات وهى قضايا يحكم بها النفس لتوارد اخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطى السادس نظرية القياس وهى قضايا يحكم بها النفس باعتبار اوسط لا يغيب الذهن عنها قال وواجب وممكن اقول العلم ينقسم الى واجب هو علم واجب الوجود بذاته والى ممكن هو ما عداه وانما كان الاول واجبا لانه نفس ذاته الواجبة قال وهو

مبحث اقسام العلم

واما الكسبي
حمد ان العلم
تابع للمعلوم
فبالاول

تابع بمعنى اصالة موازية في التطابق اقول اعلم ان التابع يطلق على ما يكون متاخرا عن المتبوع وعلى ما يكون مستفادا منه وهما غير مرادين في قولنا العلم تابع للمعلوم فان العلم قد يتقدم المعلوم زمانا وقد يفيد وجوده كالعلم الفعلي وانما المراد ههنا كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث اذا تصورهما العقل حكم باصالة المعلوم في هيئة التطابق وان العلم تابع له وحكاية عنه وان ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم وعلى هذا التقدير يجوز تاخر المعلوم الذي هو الاصل عن تابعه فان العقل يجوز تقدم الحكاية على المحكي قال فزال الدور اقول الذي يلزم عن هذا الكلام امران احدهما ان يقال قد قسمتم العلم الى اقسام من جملتها الفعلي الذي هو العلة في وجود المعلوم وههنا جعلتم جنس العلم تابعا فلزمكم الدور اذ تبعية الجنس يستلزم تبعية انواعه وتقرير الجواب عن هذا ان نقول نعني تبعية العلم ما قررناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على نحو اذا تصورهما العقل حكم بان الاصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وان ما عليه العلم فرع عليه ووجه الخلاص من الدور بهذا التحقيق ان العلم الفعلي يحصل للمعلوم في الخارج لا مطلقا الثاني ان يقال المتبوع يجب ان يتقدم التابع باحد انواع التقدم الخمسة وههنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لانهما غير معقولين فبقي ان يكون التقدم ههنا بالذات او بالعلية او بالزمان وعلى هذه التقادير الثلاثة يمتنع الحكم بتاخر المتبوع عن التابع في الزمان ولا شك ان علم الله تعالى الازلي والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الخارج متقدمة بالزمان والمتاخر عن غيره بالزمان يمتنع ان يكون متقدما عليه بنوع ما من انواع التقدمات بالاعتبار الذي كان به متاخرا عنه والجواب عنه ما تقدم ايضا

المسئلة الخامسة عشر

في توقف العلم على الاستعداد قال ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول اقول قد بينا ان العلم اما ضروري واما كسبي وكلاهما حاصل بعد عدمهما اذ الفطرة البشرية خلقت اولا عارية عن العلوم ثم يحصل لها العلم بقسميه فلا بد من استعداد سابق مغاير للنفس فاعل للعلم فالضروري فاعله هو الله تعالى اذ القابل لا يخرج المقبول من القوة الى الفعل بذاته والا لم ينفك منه وللقبول درجات مختلفة في القرب والبعد وانما تستعد النفس للقبول على التدريج فينتقل من اقصى مراتب البعد الى دناها قليلا قليلا لاجل المعدات التي هي الاحساس بالحواس على اختلافها والتمرن عليها وتكرارها مرة بعد اخرى فيتم الاستعداد لافاضة العلوم البديهية الكلية من التصورات والتصديقات بين كليات تلك المحسوسات

بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول ومراتبه ثلثة وذو السبب انما يعلم به كليًا

واما النظرية فانها مستفادة من النفس ومن الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية اما في التصورات فالحد والرسم واما في التصديقات فالقياسات المستندة الى المقدمات الضرورية

المسئلة السادسة عشر في المناسبة بين العلم والادراك

قال وفي الاصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين **اقول** اعلم ان العلم يطلق على الادراك للامور الكلية كاللون والطعم مطلقا ويطلق الادراك على الحضور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم والادراك الجزئي اعني المدرك بالحس كهذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك ولذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم وان وصفوها بالادراك فيكون الفرق بين العلم والادراك مطلقا على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس هو الادراك وقد يدرك الادراك باصطلاح آخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخلين تحت الجنس وهو الادراك مطلقا هنا

المسئلة السابعة عشر في ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

قال وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول **اقول** العلم بالعلة يقع باعتبارات ثلثة الاول العلم بماهية العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار آخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان الثاني العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات اخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث انه لازم للعلة لا من حيث ماهيته الثالث العلم بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لازمة لماهية العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها

المسئلة الثامنة عشر في مراتب العلم

قال ومراتبه ثلثة **اقول** ذكر الشيخ ابو علي ان للتعقل ثلث مراتب الاولى ان يكون بالقوة المحضة وهو عدم التعقل عما من شانه ذلك الثانية ان يكون بالفعل التام كما اذا علم الشيء علما تفصيليا الثالثة العلم بالشيء اجمالا كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة لانه في الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علما بها على جهة التفصيل وهو ظ

المسئلة التاسعة عشر في كيفية العلم بذي السبب

قال وذو السبب انما يعلم به كليا **اقول** اعلم ان الشيء اذا كان ذا سبب فانه انما يعلم بسببه

اعني جهتي الاجمال والتفصيل

لانه بدون السبب ممكن وانما يجب بسببه فاذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بعدمه وانما يحكم باحدهما اذا عقل وجود السبب وعدمه فاذا السبب انما يحكم بوجوده او عدمه بالنظر الى سببه اذا ثبت هذا فان ذا السبب انما نعلم كليا لان كونه صادرا عن الشيء تقييد له بامر كلي ايضا وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية وتحقيق هذا انك اذا عقلت كسوفا شخصيا من جهة سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منهما نوعا مجموعا في شخصه كان العلم به كليا والكسوف ان كان شخصيا فانه عند ذلك يصير كليا ويكون نوعا مجموعا في الشخص والنوع المجموع في شخص له معلول كلي لا يتغير وما يستند اليه من صفاته واحواله يكون مدركا بالعقل فلا يتغير فانه كلما حصلت علل الشخصي واسبابه وجب حصول ذلك الجزئي فيقال ان هذا الشخصي اسبابه كذا وكلما حصلت هذه الاسباب كان هذا الشخصي او مثله فيكون كليا بعلله

المسألة العشرون في تفسير العقل

قال والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات **اقول** هذا هو المحقق في تفسير العقل وقد فسره قوم بانه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لامتناع انفكاك احدهما عن الآخر وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلازم والاتحاد **قال** ويطلق على غيره بالاشتراك **اقول** لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود المجرد في ذاته وفعله معا ويندرج تحته عند الاوائل عقول عشرة سبق البحث فيها اما القوى النفسانية فيقال عقل علمي وعقل عملي اما العلمي فاول مراتبه الهيولاني وهو الذي من شانه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري او كسبي وثانيها العقل بالملكة وهو الذي استعد لحصول العلوم الضرورية لادراك النظريات وصار له بتلك الاوليات ملكة الانتقال الى النظريات واعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية وادناها مرتبة البليد الذي تنبو فكاره دون حصوله مطالبه وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة في القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه وثالثها العقل بالفعل وهو ان يكون النفس بحيث متى شاء استحضر العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لا على انها بالفعل موجودة ورابعها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر درجات كمال النفس في هذه القوة واما العملي فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التمييز بين الامور الحسنة والقبيحة وعلى المقدمات التي يستنبط بها الامور الحسنة والقبيحة وعلى فعل الامور الحسنة والقبيحة

المسألة الحادية والعشرون في الاعتقاد والظن وغيرهما

بحث في الاعتقاد والظن والعلم والشك والجهل

قال

والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص ويقع فيه التضاد بخلاف العلم والسهو عدم

ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر فيتغاير بالاعتبار لا الصور

قال والاعتقاد يقال لاحد قسميه اقول الاعتقاد من الامور الضرورية لكن اختلفوا في انه هل هو من قبيل العلوم او جنس مغاير لها فقال جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل العلاف الى الثاني وابطله ابو علي الجبائي بانه لو كان كذلك لكان اما مثلا للعلم وهو المط او ضدا فلا يجتمعان مع انهما قد يجتمعان او مخالفا فلا ينتفيان بالضد الواحد والتحقيق هنا ان نقول ان الاعتقاد احد قسمي العلم وذلك لانا قد بينا ان العلم يقال على التصور وعلى التصديق كانه جنس لهما والاعتقاد هو التصديق وهو قسيم احد قسمي العلم قال فيتعاكسان في العموم والخصوص اقول هذا يحتمل ما مضى والذي يفهم منه ان الاعتقاد وقد ظهر انه احد قسمي العلم فهو اخص منه بهذا الاعتبار لان العلم شامل للتصور والتصديق الذي هو الاعتقاد باعتبار آخر اعم من العلم لانه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد فهذا ما ظهر لنا من قوله فيتعاكسان اي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص واعلم ان لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظرا وذلك لان الاعتقاد انما يكون قسما من العلم لو اخذ العلم التصديقي بالاعتبار الاعم الشامل للعلم يعني اليقين والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد وح لا يتم التعاكس لان الاعتقاد لا يكون اعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب ان يراد باعتبار اصطلاحين او ما يؤدي معناه قال ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اقول اعلم ان الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف والمختلف على قسمين متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عندنا في على الجبائي تعلقه بالضدين فحكم بتضاد اعتقادي الضدين وقال به ابو هاشم اولا ثم حكم بان تضاده انما هو لتعلقه بالايجاب والسلب لا غير اما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقة فيه قال والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان اقول هذا هو المشهور عند الاوائل والمتكلمين وذهب الجبائيان الى ان السهو معنى يضاد العلم وقد فرق الاوائل بينه وبين النسيان فقالوا ان السهو زوال الصورة عن المدركة خاصة دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معا قال والشك تردد الذهن بين الطرفين اقول الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي النقيض على التساوي وليس معنى قائما بالنفس وهو مذهب الاوائل وابي هاشم وقال ابو علي انه معنى يضاد العلم واختاره البلخي لتجدده بعد ان لم يكن وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات قال وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر فيتغاير بالاعتبار لا الصور اقول اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل النسب والاضافات

والجهل بمعنى يقابلهما وباخر قسم لاحدهما والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئية ضرورة

يصح تعلقهما بجميع الاشياء حتى بانفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم وكذا العلم يتعلق بنفسه وبالاعتقاد اذا عرفت هذا فاذا تعلق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار اذ العلم كان التر تنظر به وباعتبار تعلق العلم به يصير شيئا مسطورا فيه وكون الشيء معلوما مغاير الاعتبار كونه علما فلا بد من تغاير الاعتبار واما الصور فلا والا لزم وجود صور لا يتناهى بالنسبة الى معلوم واحد لان العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعتبرين واعلم ان العلم بالعلم علم بكيفية وهيئة العالم يقتضي النسبة الى معلوم ذلك العلم و ليس علما بالمعلوم كما ذهب اليه الجبائيان **قال** والجهل بمعنى يقابلهما وباخر قسم لاحدهما **اقول** اعلم ان الجهل يقال على معنيين بسيط ومركب فالبسيط هو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهو قسم للاعتقاد اذ الاعتقاد جنس للجهل وغيره وسمي الاول بسيطا نظرا الى عدم تركيبه والثاني مركبا لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقة **قال** والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان **اقول** الظن ترجيح احد الطرفين اعني طرفا الوجود وطرف العدم ترجيحا غير مانع من النقيض ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم واعلم ان رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان لان الاول ظن لا غير والثاني قد يكون علما **قال** ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل **اقول** لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع للنقيض وكان للترجيح مراتب داخلة بين طرفي شدة في الغاية وضعف في الغاية كان قابلا للشدة و الضعف وطرفاه العلم الذي لا مرتبة بعده للرجحان والجهل البسيط الذي لا ترجح معه البتة اعني الشك المحض **المسئلة الثانية والعشرون في النظر واحكامه** **قال** وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئية ضرورة **اقول** قد بينا ان العلم ضربان ضروري لا يفتقر الى طلب وكسب ونظري يفتقر اليه والثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب امور ذهنية للتوصل الى امر مجهول فالترتيب جنس بعيد لانه كما يقع في الامور الذهنية كذلك يقع في الاشياء الخارجية فالتقييد بالامور الذهنية يخرج الاخر عنه ثم الترتيب الخاص قد يراد لاستحصال ما ليس بحاصل وقد لا يكون كذلك والثاني ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على العلل الاربع للنظر اعني المادة والصورة والغاية وفيه اشارة الى الفاعل وهذه الامور قد يكون تصورات هي اما حدود او رسوم يستفاد منها العلم بمفرد وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق

واعلم انّ النظر لمّا كان مركبا اشتمل بالضرورة على جزء مادّى وجزء صورىّ فالمادىّ هو المقدمات والصورى هو الترتيب بينهما فاذا اسلم هذان الجزآن بان كان الحمل والوضع والربط والجهة على ما ينبغى وكان الترتيب على ما ينبغى حصل العلم بالمط بالضرورة هذا فى التصديقات وكذا فى التصورات فانّه اذا كان الحدّ مشتملا على جنس قريب وفصل اخير وقدّم الجنس على الفصل حصل تصور المحدود قطعًا واليه اشار المصـ بقوله مع سلامة جزئيه يعنى جزء المادىّ والجزء الصورىّ واعلم انّ الناس اختلفوا هنا فقال من لا مزيد تحصيل له انّ النظر لا يفيد العلم لانّ العلم بافادته للعلم ان كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء فيه وان كان نظريا تسلسل ولانّ النظر اذا استلزم العلم لم يختلف الناس فى ارائهم لاشتراكهم فى العلوم الضرورية التى هى مبادى للنظرية وذهب المحققون الى انّه يفيد العلم بالضرورة فانّا متى اعتقدنا انّ العالم ممكن وكلّ ممكن محدث يحصل لنا العلم بالضرورة بانّ العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الاولى بقوله ضرورة ولا يجب اشتراك العقلاء فى الضروريات فانّ كثيرا من الضروريات يتشكك فيها بعض الناس امّا لخفاء فى التصورات او لغير ذلك وخرج الجواب عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة جزئيه وذلك لانّ اختلاف الناس فى الاعتقاد انّما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرايط الحمل وغير ذلك من اسباب الغلط امّا فى الجزء المادىّ والصورىّ فاذا سلمنا حصل المط لكلّ من حصل له سلامة الجزئين قال ومع فساد احدهما قد يحصل ضدّه اقول النظر اذا فسد امّا من جهة المادّة او من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضدّه اعنى الجهل وقد لا يحصل والضابطة فى ذلك ان نقول ان كان الفساد من جهة الصورة لم يلزم النتيجة الباطلة وان كان من جهة المادّة لا غير كان القياس منتجا وان كانت الصغرى فى الشكل الاوّل صادقة والكبرى كاذبة فى كلّ واحد كانت النتيجة كاذبة قطعًا والّا جاز ان يكون صادقة وان يكون كاذبة وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من انّ النظر الفاسد لا يستلزم الجهل والّا لكان المحق اذا نظر فى شبهة المبطل افادة الجهل وليس كذلك ومع انّه معارض بالنظر الصحيح فان شرط الاعتقاد بحقية المقدمات فى الصحيح ايضًا شرطناه نحن فى الفاسد ايضًا قال وحصول العلم عن الصحيح واجب اقول اختلف الناس هنا فالمعتزلة على انّ النظر مولد للعلم وسبب له والاشاعرة قالوا انّ الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم النظر عقيب النظر وليس النظر موجبا ولا سببا للعلم واستدلّوا على ذلك بانّ

العلم الحادث ثم ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما يأتى فى خلق الاعمال فيكون العالم من فعله والمعتزلة لما ابطلوا القول باستناد الافعال الحيوانية الى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال ولما رأوا العلم يحصل عقيب النظر ويحسن ويقبح عنده اسبابه حكموا عليه بانه سبب له كما فى ساير الاسباب الحق ان النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه فانا نعلم قطعا انه متى حصل لنا اعتقاد المقدمتين فانه يجب حصول النتيجة قالت الاشاعرة التذكر لا يولد فكذا النظر بالقياس عليه والجواب بالفرق بينهما ط

قال ولا حاجة الى المعلم اقول ذهبت الملاحدة الى ان النظر غير كاف فى حصول المعارف بل لا بد من معونة من المعلم للعقل لتحصيل العلم باظهر الاشياء واقربها من دون مرشد واطبق العقلاء على خلافهم لانه متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم او لا وصعوبة تحصيل المعرفة باظهر الاشياء لا يدل على امتناعها مطلقا من دون التعلم وقد الزمهم المعتزلة والاشاعرة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعالى اياه بواسطة المعرفة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى عليه دار ولان احتياج كل عارف الى معلم يستلزم حاجة المعلم الى آخر ويتسلسل وهذان الالزامان ضعيفان لان الدور لازم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد الى استنباط الاحكام من الادلة التى من جملتها ما يدل على صدقه من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساواة عقل المعلم لعقولنا اما على تقدير الزيادة فلا

قال نعم لا بد من الجزء الصّورى اقول يشير بذلك الى ترتيب المقدمات فانه لا بد مع حضور المقدمتين فى الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصورى للنظر اذ لولا الترتيب لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لاحد فى اعتقاده وقيل لا حاجة اليه والا لزم التسلسل او اشتراط الشئ بنفسه وهو سهو فان التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد الى ترتيب وليس كذلك بل المفتقر الى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة

قال وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها اقول الذى فهمناه من هذا الكلام ان شرط النظر عدم العلم بالمطلوب الذى هو غاية النظر والا لزم تحصيل الحاصل ويشترط ايضا عدم ضدها اعنى الجهل المركب لانه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر فى طرفه ويشترط ايضا حضورها اعنى حضور المطلوب الذى هو الغاية اذ الغافل عن الشئ لا يطلبه والنظر

ولوجوب ما يتوقف عليه عقليان وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا

نوع من الطلب **قال** ولوجوب مما يتوقف عليه عقليان وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا **اقول** اختلف الناس في وجوب النظر هل هو عقلي او سمعي فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر عقلا بان معرفة الله تعالى واجبة مطلقا ولا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فههنا ثلث مقدمات احديها ان معرفة الله تعالى واجبة مطلقا واستدلوا على ذلك بوجهين الاول ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلا الثاني ان شكر الله تعالى واجب لان نعمه على العبد كثيرة والمقدمتان ضروريتان والشكر لا يتم الا بالمعرفة ضرورة الثانية ان معرفة الله تعالى لا يتم الا بالنظر وذلك قريب من الضرورة اذ المعرفة ليست ضرورية قطعا فهي كسبية ولا كاسب سوى النظر اذ التقليد يستند اليه وتصفية الخاطر ان انفكت عن ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة الثالثة ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا او لزم تكليف ما لا يطاق لان الشرط اذا لم يكن واجبا جاز تركه ح اما ان يجب على المكلف المشروط اولا والثاني يلزم منه خروجه عن كونه واجبا مطلقا والاول يلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ وجوب المشروط حال عدم الشرط ايجاب لغير المقدور وهو محال فثبت ان وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعا خاصة والا لم يجب والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان النظر اذا لم يجب الا بالسمع لزم افحام الانبياء لان النبي اذا جاء الى المكلف امره باتباعه لم يجب على المكلف الامتثال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه الا بالنظر فاذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يجز استناد الوجوب الى النبي لعدم العلم بصدقه ولا وجوب عقلي فينتفي الوجوب على تقدير الوجوب السمعي اذا عرفت هذا فنقول قوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اشار بلفظة ما الى المعرفة والعقليان اشارة الى وجوب الشكر ووجوب دفع الخوف عن النفس وقوله وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته يشير به الى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو ضد المطلوب لان المطلوب هو الوجوب العقلي وضده الوجوب السمعي وقوله على تقدير ثبوته يعني لو فرض الوجوب سمعيا لم يكن واجبا فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضوع واما الاشعرية فقد احتجوا بوجهين الاول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب بدون البعثة فلا يكون النظر واجبا قبلها الثاني لو وجب النظر لوجب اما لفائدة عاجلة او لفائدة آجلة والاول باطل لان الواقع مقابلها وحصولها ممكن بدون النظر فتوسط النظر عبث وكذا ان لم يكن لفائدة ثم قالوا اما الزمتمونا به من الافحام على تقدير

 وملزوم العلم دليل والظن امارة وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور وقد يفيد اللفظي القطع

ويجب تاويله عند التعارض

الوجوب السمعي لازم لكم على تقدير الوجوب العقلي لان وجوب النظر وان كان عقليا الا انه كسبي فالمكلف اذا جاءه النبي وامره باتباعه كان له ان يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرفه الا بالنظر والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر وقبل النظر لا يعرف وجوبه فله ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر وذلك يستلزم الافحام ايضا والجواب عن الاول التخصيص وهو حمل نفي التعذيب المتوقف على الرسالة على ترك التكاليف السمعي او يأول الرسول بالعقل جمعا بين الادلة وعن الثاني ان الفائدة عاجلة هي زوال الخوف واجلة هي نيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء في الحكمة وعن الثالث ان وجوب النظر وان كان نظريا الا انه فطري القياس فكان الالزام عائدا على الاشاعرة دون المعتزلة **قال** وملزوم العلم دليل والظن امارة **اقول** لما كان متعلقا النظر عما يستلزم العلم من الاعتقادات والظن وجب البحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم يسمى دليلا والمستلزم للظن يسمى امارة وقد يقال الدليل على معنى اخص من المذكور وهو الاستدلال بالمعلول عن العلة **قال** وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور **اقول** بسائط الدليل يعني به مقدماته فان الدليل لما كان مركبا من مقدمتين كانت كل واحدة من تلك المقدمتين جزءا بسيطا بالنسبة الى الدليل وان كانت مركبة في نفس الامر اذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقلية محضة وقد تكون مركبة من عقلي وسمعي ولا يمكن تركيبها من سمعيات محضة والا لزم الدور لان السمعي المحض ليس بحجة الا بعد معرفة صدق الرسول وهذه المقدمة اذا استفيدت بالسمع دار بل هي عقلية محضة فادون احدى مقدمات النقليات كلها عقلية والضابط في ذلك ان كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز اثباته بالنقل وكلما يتساوى طرفاه بالنسبة الى العقل لا يجوز اثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز اثباته بهما **قال** وقد يفيد اللفظي القطع **اقول** قيل ان الدلالة النقلية لا تفيد اليقين لتوقفه على امور كلها ظنية اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتاخير والمعارض العقلي والحق خلاف هذا فان كثيرا من الادلة اللفظية يعلم دلالتها على معانيها قطعا وانتفاء هذه المفاسد عنها **قال** ويجب تاويله عند التعارض **اقول** اذا تعارض دليلان نقليان او دليل عقلي ونقلي وجب تاويل النقلي اما مع تعارض النقلين فلامتناع تناقض الادلة واما مع تعارض العقل والنقل فكذلك ايضا وانما خصصنا النقلي بالتاويل لامتناع العمل بهما والغائهما فالعمل بالنقلي وابطال العقلي لان العقلي اصل للنقلي فلو ابطلنا الاصل لزم ابطال الفرع ايضا فوجب العدول الى تاويل النقلي وابقاء الدليل العقلي على مقتضاه **قال**

وهو قياس وتسمياه فالقياس اقتراني واستثنائي فالاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة

وهو قياس وقسيماه **اقول** الضمير وهو عائد الى الدليل مطلقا واعلم ان الدليل ينقسم الى ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل والى الآخرين اشار بقوله وقسيماه وذلك لان الاستدلال اما ان يكون بالعام على الخاص او بالعكس او باحد المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما على الآخر فالاول هو احق بالادلة واشرفها لافادته اليقين وهو المسمى بالقياس اخذا من المجاز كان القايس يطلب مجازات النتيجة للمقدمتين في العلم والثاني الاستقراء اخذا من قصد القرى قرية فقرية كان المستقري يتتبع الجزئيات والثالث التمثيل **قال** فالقياس اقتراني واستثنائي **اقول** القياس اما ان يكون النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل او بالقوة والاول يسمى الاستثنائي والثاني الاقتراني مثال الاول ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة مذكورة بالفعل ونقول لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان فالنقيض مذكور في القياس بالفعل ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة **قال** فالاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان القياس الاقتراني له اعتباران احدهما بحسب مادته اعني مقدماته والثاني بحسب صورته اعني الهيئة والترتيب اللاحقين به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتباره شكلا وهو بهذا الاعتبار على اربعة اقسام كل قسم سموه شكلا لان الحد الاوسط ان كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقولنا كل ج ب وكل ب ا وان كان محمولا فيهما فهو الثاني كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث كقولنا كل ب ج وكل ب ا وان كان موضوعا في الصغرى ومحمولا في الكبرى فهو الرابع كقولنا كل ب ج وكل د ب وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبة واما بالنظر الى المادة فله اعتباران ايضا احدهما باعتبار صورة كل مقدمة والثاني باعتبار مادتها فبالاعتبار الاول وهو اعتبار بالنظر الى الصورة البعيدة ينقسم الى قسمين حملي وشرطي فالحملي كما قلناه والشرطي كقولنا كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج كلما كان اب فهز او نقول كلما كان جد فاب وليس البتة اذا كان هز فجد او نقول كلما كان هز فجد وكلما كان اب فهز او نقول كلما ابجد وكلما كان هز فاب **قال** وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة **اقول** مقدمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدمة مقدمة ومجموعها لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين هي المادة القريبة ومقدمات القياس اربعة مسلمات ومظنونات

ومسهمات ومخيلات هذا باعتبار المادة البعيدة واما باعتبار المادة القريبة فاقسام القياس خمسة البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر **قال** والثاني متصل وبانحاء ان وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف **اقول** الثاني هو الاستثنائي وهو ضربان الاول ان يكون مقدمة الشرطية متصلة وينتج منه قسمان احدهما استثناء عين المقدم لعين التالي والثاني استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم والثاني ان يكون منفصلة وهو قسمان ايضا احدهما ان يكون غير حقيقية والثاني ان يكون حقيقية وغير الحقيقية ضربان مانعة الجمع وينتج قسمان منها استثنائي عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم ومانعة الخلو وينتج قسمان منها ايضا استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم واما الحقيقية فانها ينتج اربع نتايج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس ومن استثناء عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس **قال** والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن **اقول** يريد بالاخيرين الاستقراء والتمثيل وهما يفيدان الظن لا العلم واعلم ان تفاصيل هذه الاشياء وبيان شرايطها مذكورة في علم المنطق واما الساق الكلام اليه ههنا **قال** والتعقل والتجرد مثلا زمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركب مما لا يتناهى **اقول** هذه المسئلة وما بعدها من تتمة مباحث التعقل وقد ادعى ههنا ان التعقل والتجرد مثلا زمان يعني ان كل عاقل مجرد وبالعكس اما الاول فاستدل عليه بعد ما تقدم بان التعقل حال في ذات العاقل فذلك المحل اما ان ينقسم اولا والثاني هو المراد والاول باطل لان انقسام المحل يستدعي انقسام الحال اذ الحال اما انه يحل بتمامه في جزئي المحل او في احد جزئيه ولا يحل في شيء منه والاول يلزم منه الانقسام ان كان الحال في احد الجزئين غير الحال في الآخر وتعدد الواحد ان اتحدا والثاني يفيد المطلوب والثالث خلاف الفرض فاذا ثبت ذلك فالجزان اما ان يتشابها او يختلفا والاول يستلزم وجود المقدار لما فرض مجردا والثاني يستلزم وجود ما لا يتناهى من الاجزاء للصورة العقلية وذلك بحسب ما في المحل من الانقسامات الممكنة **قال** ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة **اقول** هذا دليل الحكم الثاني وهو ان كل مجرد عاقل وتقريره ان كل مجرد فانه يصح ان يكون معقولا بالضرورة اذ العايق عن التعقل انما هو المادة لا غير وكلما صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وهو قطعي فاذن كل مجرد فانه يصح ان يقارن غيره

هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن والتعقل والتجرد مثلا زمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة

ومنها القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع ومصححة للفعل بالنسبة وتعلقها بالطرفين ويتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد محالين لولاه

فنقول هذه الصحة اما ان يتوقف على ثبوت المجرد في العقل اولا والاول محال لان الثبوت في العقل نوع من المقارنة فيلزم توقف امكان الشيء على وقوعه وهو باطل بالضرورة والثاني هو المطلوب هذا الدليل عندي في غاية الضعف لان توقف امكان مقارنة المجرد المعقول للصورة المعقولة على ثبوت مقارنة المجرد للعقل لا يقتضي توقف الامكان على الوقوع اذ الامكان هنا عائد الى مقارنة المعقول للمعقول وهي غيرها والثبوت عائد الى مقارنة المعقول للعاقل وهي غيرها فلا يلزم ما ذكر من المحال

المسألة الثانية والعشرون في احكام القدرة

قال ومنها القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع **اقول** لما فرغ من البحث عن العلم شرع في البحث عن القدرة واشار بقوله ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية لانها صفة قائمة بذوات الانفس واعلم ان الجسم من حيث هو غير مؤثر والا لتساوت الاجسام في ذلك وانما يؤثر باعتبار صفة قائمة به والصفة المؤثرة اما ان يؤثر مع الشعور او بدونه وعلى كلا التقديرين اما ان يتشابه التأثير او يختلف فالاقسام اربعة احدها الصفة المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير وهي القوة الفلكية الثاني المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وهو القوة الحيوانية اعني القدرة التي يأتي البحث عن احكامها الثالث الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير وهو القوة الطبيعية الرابع غير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير ويسمى النفس النباتية اذا عرفت هذا فنقول القدرة مغايرة للطبيعة وللمزاج اما الاول فلوجوب اقترانها بالشعور بخلاف الطبيعة واما الثاني فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من جنسهما فيكون تابعه اعني تأثيره من جنس تأثيرهما واما القدرة فلان تأثيرها مضاد لتأثيرهما والى هذا اشار بقوله والمغايرة في التابع **قال** ومصححة للفعل بالنسبة **اقول** القدرة صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا ايجابه فان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك معا فلو اقتضت الايجاب لزم الجبر ويعني بقوله بالنسبة اي اعتبار نسبة الفعل الى الفاعل وذلك لان الفعل صحيح في نفسه لا يجوز ان يكون للقدرة مدخل في صحته الذاتية لان الامكان للممكن واجب فما نسبته الى الفاعل فجاز ان يكون معللا هذا هو الذي فهمناه من قوله بالنسبة **قال** وتعلقها بالطرفين **اقول** هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهي ان القدرة متعلقة بالضدين وقالت الاشاعرة انها تتعلق بطرف واحد وهو خطاء لوقوع الفرق بين القادر والموجب **قال** ويتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد محالين لولاه **اقول** هذا مذهب

الحكماء والمعتزلة وقالت الاشاعرة انها مقارنة للفعل والضرورة قاضية ببطلان هذا فان القاعدة بعكس القيام قطعا والاشاعرة بنوا مقالتهم على اصلهم سياتى بطلانه وهو ان العرض لا يبقى ثم المعتزلة استدلوا على مقالتهم بوجوه ثلثة الاول ان القدرة لو لم يتقدم الفعل قبح تكليف الكافر والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة هو ان التكاليف ما لا يطاق قبيح فلو لم يكن الكافر متمكنا من الايمان حال كفره لزم تكليف ما لا يطاق الثانى لو لم يكن القدرة متقدمة على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة اليها وهو تناف ظاهر وبيان الملازمة ان الحاجة الى القدرة انما هى لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وحالة الاخراج يستغنى عن القدرة وقبله لا قدرة فلا حاجة اليها مع ان الفعل انما خرج بالقدرة والى هذا اشار المص بقوله ولتنافى الثالث لو لم يكن القدرة متقدمة لزم اما حدوث قدرة الله تعالى او قدم الفعل والقسمان محالان فالمقدم باطل والى هذا اشار بقوله ولزوم احد محالين لولاه اى لولا المقدم هذا ما خطر لنا فى تفسير هذا الكلام ويمكن ان يكون قوله وللتنافى اشارة الى دليل مغاير للدليل الثانى الذى ذكرناه وهو ان القدرة لو قارنت الفعل وقد بينا ان القدرة يتعلق بالضدين لزم حصول الضدين معا وهو تناف ويكون قوله ولزوم احد محالين من تتمة هذا الكلام وهو ان نقول لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدين للقدرة عليهما وهو تناف فيلزم احد محالين اما اجتماعهما مع تضادهما وتنافيهما او ايجاب احدهما متقدما على الاخر مع فرض المقارنة

قال ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اقول لا يمكن وقوع مقدور واحد بقادرين وهو مما قد اختلف فيه والدليل عليه انه لو وقع بهما لزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما حال حاجته اليه وهو باطل بالضرورة ويمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون ذلك الشئ مقدورا لكل واحد منهما وان لم يقع الا باحدهما ولهذا قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور

قال ولا استبعاد فى تماثلها اقول ذهب قوم من المعتزلة الى ان القدرة مختلفة وسوه على اصلهم وهو انه لا يجتمع قدرتان على مقدور واحد والا لامكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحد قادران وهو محال واذا ثبت امتناع اجتماع قدرتين على مقدور واحد ثبت اختلاف القدرة لان التماثل فى المتعلق يستلزم اتحاد المتعلق ونحن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدور واحد اندفع هذا الدليل وجاز وقوع التماثل فيها كغيرها من الاعراض

قال وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اقول العجز عند الاوائل

ويغاير الخلق لتضاد احكامهما والفعل ومنها الالم واللّذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة

ويختلف بالقياس وليست اللّذة خروجا عن الحال الطبيعية لاغير

وقد يستند الالم الى التفرق وكل منهما حسيّ وعقليّ وهو اقوى

وجمهور المعتزلة انه عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فهو عدم ملكة القدرة وذهب الاشعريه الى انه معنى يضادّ القدرة لانه ليس جعل العجز عدما للقدرة اولى من العكس وهو خطاء فانه لا يلزم من عدم الاولوية عندهم عدمها في نفس الامر ولا من عدمها في نفس الامر ثبوتا لعجز معنى **قال** ويغاير الخلق لتضاد احكامهما والفعل **اقول** الخلق ملكة نفسانية يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سابقة فكر وروية وهو مغاير للقدرة لتضاد احكامهما لان القدرة تقتضي تساوي نسبتها الى الضدين والخلق ليس كذلك والخلق ايضا يغاير الفعل لانه قد يكون تكلفيا **المسئلة الثالثة والعشرون** في الالم واللّذة **قال** ومنها الالم واللّذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ويختلف بالقياس **اقول** من الكيفيات النفسانية الالم واللّذة والمرجع بهما الى الادراك فهما نوعان منه مخصصا باضافة تختلف بالقياس لان اللّذة عبارة عن ادراك الملايم والالم ادراك المنافي فهما نوعان من الادراك تخصص كل واحد منهما باضافة الى الملايمة والمنافرة وهما امران يختلفان بالقياس الى الاشخاص اذ قد يكون الشئ ملايما لشخص ومنافرا للاخر **قال** وليست اللّذة خروجا عن الحال الطبيعية لاغير **اقول** نقل عن محمد بن زكريا الطبيب ان اللّذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لانها انما تحصل بانفعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدل حال وهو غير جيد فانه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولهذا تلتذ بصورة تشاهدها من غير سابقة انصاره لها حتى لا يجعل اللّذة عبارة عن الاخلاص عن الم الشوق **قال** وقد يستند الالم الى التفرق **اقول** للالم سببان احدهما تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالالم بسبب تفرق اتصالها عن البدن وقد نازع في ذلك بعض المتاخرين بان التفرق عدمي فلا يكون علة للوجودي وفيه نظر لان التفرق ليس عدما محضا مجاز التعليل به على ان التفرق انما كان علة بالعرض فان العلة بالذات انما هي سوء المزاج الثاني سوء المزاج المختلف لان الحي يوجب الالم ولا تفرق هناك وانما قلنا المختلف لان سوء المزاج المتفق لا يقتضي التالم **قال** وكل منهما حسيّ وعقليّ وهو اقوى **اقول** يريد قسمة الالم واللّذة بالنسبة الى الحس والعقل وذلك لان جماعة انكروا العقلي منهما والحق خلافه فانا نلتذ بالمعارف وهي لذات عقلية لا تعلق للحس بها وننالم بفقدانها بل هذه اللّذة اقوى من اللّذة الحسية ولهذا ما نترك اللّذة الحسية لاجل اللّذة الوهمية لا العقلية وكيف العقلية وايضا فان الحس انما يدرك ظواهر الاجسام ولا تعلق له بالامور

 ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم واحدهما لازم مع التقابل ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة فهذا الكيفيات يفتقر الى الحيوة وهي صفة يقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج

الكلية والعقل يدرك باطن الشيء ويميز بين الذاتيات والعوارض ويفرق بين الجنس والفصل فيكون ادراكه اتم فتكون اللذة فيه اقوى **المسئلة الرابعة والعشرون** في الارادة والكراهة **قال** ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم **اقول** من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم وذلك لان الارادة عبارة عن علم الحي او اعتقاده او ظنه بما في الفعل من المصلحة والكراهة علمه او ظنه او اعتقاده بما فيه من المفسدة هذا مذهب جماعة وقال آخرون ان الارادة والكراهة زايدتان على هذا مترتبتان عليه لانا نجد من انفسنا ميلا الى الشيء وعزما مترتبا على هذا العلم وهو مغاير للشهوة بان المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهيه **قال** واحدهما لازم مع التقابل **اقول** الذي فهمناه من هذه الكلام امران احدهما ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده فالكراهة للضد احدهما يعني احد الامرين اما الارادة والكراهة لازم الارادة للشيء مع تقابل المتعلقين اعني الشيء والضد وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الاكثر اليه وذهب قوم الى ان ارادة الشيء نفس كراهة الضد وهو غلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ويحتمل ان يكون معنى قوله واحدهما لازم مع التقابل ان احدهما لازم للعلم قطعا اذ المعلوم اما ان يشتمل فعله على نوع من المصلحة او على نوع من المفسدة فاحد الامرين لازم لكن لا يلزم احدهما بعينه للتقابل بينهما بل اللازم واحد لا بعينه **قال** ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره **اقول** الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل بالارادة وغيره وذلك لان الارادة ان كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عن عزمية تقتضي تخصيصه بالايجاد دون غيره مما عداه من الافعال في وقت خاص دون غيره من ساير الاوقات واما ان كانت لفعل الغير فانها لا يوخذ هذا المعنى **قال** وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة **اقول** الارادة قد يراد والكراهة قد يكره وهذا حكم ظاهر لكن الارادة المتعلقة بالارادة ليست هي الارادة المتعلقة بالفعل لان اختلاف المتعلق يقتضي تغاير المتعلقات اما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلقها بذاتيهما فالشهوة لا يشتهى وكذلك النفرة لا ينفر عنها لان الشهوة والنفرة انما يتعلقان بالمدرك لا بمعنى انه يجب ان يكون موجودا فقد يتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدركين **قال** فهذه الكيفيات يفتقر الى الحيوة وهي صفة يقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج

عندنا

عندنا فلا بدّ من البنية ويفتقر الى الروح وتقابل الموت تقابل العدم والملكة ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض والفرح والغم والغضب والحزن والهمّ والخجل والحقد

عندنا **اقول** هذه الكيفيات النفسانية التى ذكرها مشروطة بالحيوة وهو ظاهر ثم فسّر الحيوة باها صفة يقتضى الحسّ والحركة وداد ها ايضاحًا بقوله مشروطة باعتدال المزاج ثم قيد ذلك بقوله عندنا ليخرج عنه حيوة واجب الوجود فانها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا تقتضى الحسّ والحركة **قال** فلا بدّ من البنية **اقول** هذه نتيجة ما تقدّم من اشتراط الحيوة باعتدال المزاج فانّ ذلك انّما تحقق مع البنية وهذا ظاهر والاشاعرة انكروا ذلك وجوّزوا وجود حيوة فى محلّ غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان **قال** ويفتقر الى الروح **اقول** الحيوة يفتقر الى الروح وهى اجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط سارية فى العروق تنبعث من القلب حاجة الحيوة اليها ظاهرة **قال** وتقابل الموت تقابل العدم والملكة **اقول** الموت هو عدم الحيوة عن محلّ وجدت فيه فهو مقابل للحيوة مقابل العدم والملكة فاذهب ابو على الجبائى الى انّه معنى وجودى تضاد الحيوة لقوله تعالى الّذى خلق الموت والحيوة والخلق يستدعى الايجاد وهو ضعيف لانّ الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعى كون المقدّر وجوديا **المسئلة الخامسة والعشرون** فى باقى الكيفيات النفسانية **قال** ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض **اقول** الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ امّا الصحة فحدها فى الشفاء بانها ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها الى المجرى الطبيعى غير ماوفة والمرض حالة او ملكة مقابلة لتلك وههنا اشكال فانّ المتضادين يدخلان تحت جنس واحد فالصحة ان دخلت فى الحال والملكة فكذا المرض لكن اجناس المرض سوء المزاج وسوء التركيب وتفرّق الاتصال فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الزايدة مثلا فمن الكيفيات الفعلية لا من الحال والملكة وان كان هو اتصاف البدن بها فمن مقولة ان ينفعل وسوء التركيب عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخلّ بالافعال ولا شيئ من هذه بحال وتفرّق الاتصال عدمىّ لا يدخل تحت مقولة **قال** والفرح والغم **اقول** الفرح احد الكيفيات النفسانية وكذا الغمّ والسبب المعدّ فى الفرح كون حامله الذى هو الروح على افضل احواله فى الكمّ والكيف والفاعل تخيّل الكمال واضداد هذه الاسباب للغم **قال** والغضب والحزن والهمّ والخجل والحقد **اقول** هذه ايضًا من الاغراض النفسانية واعلم انّ جميع العوارض النفسانية يلزمها حركة الروح امّا الى داخل او

والمختصة بالكمية اما المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة او المنفصلة كالزوجية والفردية فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير فكذا عن عارضيهما

خارج والاول ان كانت كثيرة فكما في الفزع او قليلة فكما في الحزن والثاني اما دفعة فكما في الغضب او يسيرا يسيرا فكما في اللذة وقد يتفق ان يتحرك الى جهتين دفعة واحدة اذا كان العارض يلزمه عارضا كالهم فانه يوجد مع غضب وحزن فيختلف الحركتان وكالخجل الذي ينقبض الروح معه اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فينبسط ثانيا ويعتبر في الحقد غضب ثابت وعدم سهولة الانتقام وعدم صعوبته

المسئلة السادسة والعشرون في الكيفيات المختصة بالكميات **قال** والمختصة بالكمية اما المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة او المنفصلة كالزوجية والفردية **اقول** لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات المختصة بالكميات ونعني بها الكيفية الذي يعرض للكمية اولا وبالذات وللجسم ثانيا وبالعرض واعلم ان الكم على قسمين متصل ومنفصل اما المتصل فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة واما المنفصل فقد يعرض له ايضا انواع اخر من الكيف كالزوجية والفردية وغيرهما **قال** فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة **اقول** رسم ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر خط يصل بين نقطتين لان كل نقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر وبخط واحد مستقيم هو اقصرها اذا عرفت هذا فنقول الخط المستقيم موجود بالضرورة اما الدائرة فهي سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية وقد اختلف الناس في وجودها فالذين اثبتوا ما لا ينقسم من ذوات الاوضاع نفوها والباقون اثبتوها وهو اختيار المص لان الدائرة المحسوسة موجودة فاذا وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا الى طرف الخط الذي عند المحيط الى جزء اخر لم ينطبق عليه فان كان للزيادة جزء ازلناه وان كان النقصان جزءا ملأناه به وان كان النقصان اقل من جزء او الزيادة اقل منه لزم انقسام الجوهر وامكان العمل ايضا **قال** والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير فكذا عن عارضيهما **اقول** انه ربما توهم بعض الناس ان الخط المستقيم مضاد للخط المستدير للتنافي بينهما والتحقيق خلاف هذا فان الضدين يجب اتحاد موضوعهما والموضوع لهما ليس بواحد اذ المستقيم يستحيل ان ينقلب الى المستدير وبالعكس وايضا فان المستقيم قد يكون وترا لقسي غير متناهية كثيرة وضد الواحد واحد لا غير واذا

والشكل هيئة احاطة حدا والحدود بالجسم مع انضمام اللون يحصل الخلقة الثالث المضاف وهو حقيقي ومشهوري

انسي التضاد عنهما فكذا عن عارضيهما ويهم مرار ان احدهما ان التضاد ممتنع عن الاستقامة والاستدارة العارضتين للخط المستقيم والمستدير والثاني ان التضاد ممتنع عن الحركتين الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير **قال** والشكل هيئة احاطة حد او الحدود بالجسم ومع انضمام اللون يحصل الخلقة **اقول** ذكر القدماء ان الشكل ما احاطت به حد واحد او حدود والتحقيق انه من باب الكيف وانه هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة الحد الواحد او الحدود به كالكرية والتربع وهو مغايرة للوضع بمعنى المقولة واذا اعتبر الشكل واللون معا حصلت الخلقة **قال** الثالث المضاف **اقول** لما فرغ من البحث عن الكيف واقسامه شرع في المضاف وهو المقولة الثالثة من المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعدها من المقولات كلها نسبية وهو قسيم مسايل لما تقدم من المقولات وفي هذه القسم مسايل **المسئلة الاولى** في اقسامه **قال** وهو حقيقي ومشهوري **اقول** المضاف قد يقال لنفس الاضافة اعني العارضة للشيء باعتبار قياسه الى غيره كالابوة والبنوة ويقال له المضاف الحقيقي فانه لذاته يقتضي الاضافة وغيره انما يقتضي الاضافة بواسطته ويقال للذات التي عرضت لها الاضافة بالفعل كالاب والابن ويسمى المضاف المشهوري وقد يقال للذات نفسها مضاف مشهوري باعتبار كونها معروضة للاضافة **المسئلة الثانية** في خواصه **قال** ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل او بالقوة **اقول** هاتان خاصتان مطلقتان للمضاف لا يشاركه فيهما غيره احديهما وجوب الانعكاس فانه كما ان الاب اب للابن فكذا الابن ابن للاب المراد بالانعكاس الحكم باضافة كل واحد منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه كما مثلناه فان لم يراع هذه الحيثية لم يحصل الانعكاس كما نقول الاب اب للانسان الثانية التكافؤ في الوجود بالفعل او بالقوة والمتقدم مصاحب للمتاخر ذهنا **قال** ويعرض للموجودات اجمع **اقول** المضاف الحقيقي يعرض لجميع الموجودات كما يقال الواجب تعالى قادر عالم حي رازق ويقال لنوع من الجوهر انه اب وابن وغيرهما ويقال للخط طويل وقصير وللعدد قليل وكثير وللكيف اسخن وابرد وللمضاف كالاقرب الابعد وللاين اعلى واسفل وللمتى اقدم واحدث وللوضع اشد انتصابا وانحناء وللملك اكسى واعرى وللفعل اقطع واصرم وللانفعال اشد تسخنا وتقطعا **المسئلة الثالثة** في ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان **قال** وثبوته ذهني والا تسلسل ولا ينتفع تعلق الاضافة بذاتها **اقول** اختلف العقلاء ههنا فذهب قوم الى ان

ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل او بالقوة ويعرض للموجودات اجمع وثبوته ذهني والا تسلسل ولا ينتفع تعلق الاضافة بذاتها

الاضافة ثابتة في الاعيان لان فوقية السماء ليست عدماً محضاً ولا امراً ذهنياً غير مطابق وقال آخرون انها عدمية في الاعيان ثابتة في الاذهان وهو اختيار المصنف واكثر المحققين والدليل على ذلك وجوه ذكرها المص احدها ان الاضافة لو كانت ثابتة في الاعيان لزم التس لان حلولها في المحل اضافة بين الشيئين وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعي محلاً وحلولاً وذلك يوجب التسلسل واجاب الشيخ ابو علي بن سينا عن هذا بان قال يجب ان يرجع في حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق ومقول المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما تقال بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف ماهية اخرى فينبغي ان تجرد ما له من المعنى المقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو مقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مقولاً بالقياس الى غيره لسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضع فله وجود اخص مثلاً وجود الابوة في الاب من زايد على ذات الاب وذلك الموجود امر مضاف فليكن هذا عارضاً من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولاً مضاف لذاته والكون ابوة مضافة لذاته وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمط لان التسلسل الذي الزمناه ليس من حيث ان المضاف الذي هو من المقولة يكون مضافاً باضافة اخرى حتى نقسم الاشياء الى ما هو مضاف بذاته والى ما هو مضاف بغيره بل من حيث ان المضاف الحقيقي كالابوة يفتقر الى محل يقوم به لعرضيتها وحلولها في ذلك المحل اضافة لها الى ذلك المحل يستدعي محلاً وحلولاً ويتسلسل والى هذا اشار المص بقوله ولا يمتنع تعلق الاضافة بذاتها اي تعلق الاضافة بالمضاف اليه لذاتها لا باضافة اخرى قال ولتقدّمه وجودها عليه اقول هذا وجه ثان دال على ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان وتقريره انها لو كانت ثبوتية لشاركت الموجودات في الوجود وامتازت عنها بالخصوصية فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم تقدم وجود الاضافة على وجودها وهو محال فالضمير في عليه يرجع الى وجودها ويحتمل عوده الى المحل ويكون معنى الكلام ان الاضافة لو كانت موجودة لزم تقدمها على محلها لان وجود محلها صفة له باتصافه به نوع اضافة

وبلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد وتكثر صفاته تعالى ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعرض له الاختلاف والاتفاق اما باعتبار زايد اولا الرابع الاين وهي النسبة الى المكان

سابق على وجود الاضافة واما القسم الية من غير ذكر لفظي لظهوره قال ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد اقول هذا وجه ثالث وتقريره ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم ان يكون كل مرتبة من مراتب الاعداد يجتمع فيه اضافات وجودية لا تتناهى لان الاثنين مثلا له اعتبار بالنسبة الى الاربعة ويعرض له بذلك الاعتبار اضافة النصفية والى الستة ويعرض له بحسبه اضافة الثلاثية وهكذا الى ما لا يتناهى وهو محال اما اولا فلما بينا من امتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا واما ثانيا فلان تلك الاضافات موجودة دفعة ومترتبة في الوجود باعتبار تقدم بعض المضافات على بعض فيلزم اجتماع اعداد لا يتناهى دفعة مترتبة وهو محال اتفاقا واما ثالثا فلان وجود الاضافات يستلزم وجود المضافات فيلزم وجود ما لا يتناهى من الاعداد دفعة مع ترتبها وكل ذلك مما برهن على استحالته قال وتكثر صفاته تعالى اقول هذا وجه رابع وتقريره ان الاضافات لو كانت وجودية لزم وجود صفات الله تعالى متكثرة لا تتناهى لان له اضافات لا تتناهى وذلك محال المسئلة الرابعة في باقي مباحث الاضافة قال ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعرض له الاختلاف والاتفاق اما باعتبار زايد اولا اقول المضاف المشهوري كالاب يعرض له مضاف حقيقي كالابوة وكذا الابن يعرض له البنوة وكل مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي ولا يمكن ان يكون مضاف حقيقي واحد عارضا لمضافين مشهوريين لامتناع قيام عرض واحد بمحلين واذا كان كل مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي عرض الاختلاف في المضاف الحقيقي كالابوة والبنوة والاتفاق كالاخوة والجواز ثم ان هذا المضاف الحقيقي يعرض للمضاف المشهوري اما باعتبار زايد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة وفي المعشوق هيئة يتعلق بها الادراك فيحصل حينئذ اضافة العشق باعتبار هذا الزايد وقد يكون الزايد في احدهما كالعالم المضاف الى المعلوم باعتبار قيام صفة العلم به وقد لا يكون باعتبار زايد كالمتيامن والمتياسر فانهما يتضايفان لا لاجل صفة زايدة على الاضافة هذا خلاصة ما فهمناه من هذا الكلام المسئلة الخامسة في مقولة الاين قال الرابع الاين وهي النسبة الى المكان اقول لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الاين وهي نسبة الشيء الى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقي وهو نسبة شيء الى مكانه الخاص به وغير حقيقي وهو نسبة الى مكان عام كقولنا زيد في الدار وهذه النسبة مغايرة للوجود ولكل واحد من

بحث اقسام المضاف

بحث الاين واقسامه الاربعة المسئلة الاربعة

وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكانه بعد ما اخر وجودها ضروري ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار

الجسم والمكان ولا يقبل الشدة والضعف **قال** وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **اقول** انواع الكون عند المتكلمين اربعة الحركة والسكون وهما حالتا الجسم باعتباره باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالتان باعتبار انضمامه الى الغير من الاجسام **قال** فالحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكانه بعد اخر **اقول** هذان تعريفان للحركة الاول منهما للحكماء والثاني للمتكلمين اما التعريف الاول فاعلم ان الحركة حال حصول الجسم في المكان المنتقل عنه معدومة عند ممكنة له فهي كمال للجسم ثم ان حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم عنه ممكن له فهو كمال ايضا والجسم تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة اسبق الكمالين فالحركة كمال اول لما بالقوة اعني الجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني وانما قيد بقولنا من حيث هو بالقوة لان الحركة تفارق سائر الكمالات بان جميع الكمالات اذا حصلت خرجت ذو الكمال من القوة الى الفعل وهذا الكمال من حيث انه كمال يستلزم كون ذي الكمال بالقوة واما الثاني فلان المتكلمين قالوا ليست الحركة هي الحصول في المكان الاول لان الجسم لم يتحرك بعد ولا واسطة بين الاول والثاني والا لم يكن ما فرضناه ثانيا ثانيا فهي الحصول في المكان الثاني لا غير **قال** ووجودها ضروري **اقول** اتفق اكثر العقلاء على ان الحركة موجودة وادعوا الضرورة في ذلك وخالفهم جماعة من القدماء كزينون واتباعه فقالوا انها ليست موجودة واستدلوا على ذلك بوجوه احدها ان الحركة لو كانت موجودة لكانت اما منقسمة فيكون الماضي غير المستقبل او غير منقسمة فيلزم تركبها من الاجزاء التي لا تتجزى وهي اللازمان باطلان الثاني ان الحركة ليست هي الحصول في المكان الاول لان الجسم حينئذ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني لان الحركة انتهت وانقطعت ولا المجموع لامتناع تحقق جزئيه معا في الوجود فلا يكون موجودة الثالث ان الحركة ليست واحدة فلا يكون موجودة وهذه الاستدلالات في مقابلة الحكم الضروري فلا تكون مسموعة **قال** ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار **اقول** وجود الحركة تتوقف على امور ستة احدها ما منه الحركة والثاني ما اليه الحركة اعني مبدأ الحركة ومنتهاها والظاهر ان مراده بالمتقابلين هذان لان المبدأ والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد الثالث ما به الحركة وهو السبب والعلة الفاعلية لوجودها الرابع ما له الحركة اعني الجسم المتحرك وهو العلة القابلية وهذان هما المرادان بقوله

فما منه وما اليه قد يتحدان محلاً وقد يتضادان ذاتاً وعرضاً ولهما اعتباران متقابلان لان احدهما بالنظر الى

ما يقال لان له ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول وعدم

والعلتين الخامس ما به الحركة اعنى المقولة التى ننتقل الجسم فيها من نوع الى نوع والظاهر ان المراد بقوله والمنسوب اليه اذ المقولة ينسب الحركة اليها بالفيئية السادس الزمان الذى يقع فيه الحركة وهو المراد بقوله والمقدار فان الزمان مقدار الحركة **قال** فما منه وما اليه قد يتحدان محلاً وقد يتضادان ذاتاً وعرضاً **اقول** ما منه وما اليه قد يكون محلهما واحداً لكن لا باعتبار واحد كالنقطة فى الحركة المستديرة فانها بعينها مبدأ الحركة المستديرة ومنتهى لها لكن باعتبارين وقد يتغاير محلهما كالحركات المستقيمة ثم قد يتضاد المحل فى المتكثر اما ذاتاً كالحركة من السواد الى الساضر او عرضاً كالحركة من اليمين الى الشمال **قال** ولهما اعتباران متقابلان لان احدهما بالنظر الى ما يقال لان له **اقول** الذى فهمناه من هذا الكلام ان لكل واحد مما منه وما اليه اعتبارين احدهما بالقياس الى ما يقال له اعنى ذا المبدأ وذا المنتهى والثانى بقياس كل واحد الى صاحبه فالاول قياس التضايف الثانى قياس التضاد وذلك لان المبدأ لا يضايف المنتهى لانفكاكهما تصوراً بل يضايف المبدأ فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وكذا المنتهى واما اعتبار المبدأ الى المنتهى فانه مضاد له اذ ليس مضايفاً ولا سلباً ولا ايجاباً ولا عدماً وملكة فلم يبق الا التضاد وهذان الاعتباران اعنى التضايف والتضاد متقابلان واعلم ان ههنا اشكالاً وهو ان يقال الضدان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين وبين المبدأ والمنتهى قد يعرضان لجسم واحد والجواب ان الضدين قد يجتمعان فى جسم واحد اذ لم يكن الجسم موضوعاً قريباً لهما وحال المبدأ والمنتهى هنا كذلك لان موضوعهما الاطراف فى الحركات المستقيمة وتلك متغايرة بقى ان يقال هذا لا يتاتى فى الحركات المستديرة وقد نبه المص على ذلك بقوله قد يتحدان محلاً فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع الوصفين اذ حال وصفه بكونه منتهى ينتفى عنه كونه مبدأ وفيه ما فيه **قال** ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول **اقول** قد بينا انه يريد بالعلتين هنا الفاعلية اعنى المحرك والقابلية اعنى المتحرك وادعى تغايرهما على معنى انه لا يجوز ان يكون الشىء محركاً لنفسه بل انما يتحرك بقوة موجودة اما فيه كالطبيعة او خارجة عنه لانه تحرك لذاته لانتفت الحركة اذ بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول فاذا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كان علة لاجزائها فيكون كل جزء منها باقياً ببقاء الجسم لكن بقاء الجزء الاول منها يقتضى ان لا يوجد الثانى لامتناع اجتماع اجزائها فى الوجود فلا يوجد الحركة وقد فرضناها موجودة هف والى نفى الحركة اشار بقوله انتفى المعلول **قال** وعدم **اقول** هذه حجة على ان الفاعل للحركة ليس هو

بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما والمنسوب اليه اربع فان بسايط الجواهر توجد دفعة ومركباتها

القابل عني نفس الجسمية وتقريره ان نقول الاجسام متساوية في الماهية فلو اقتضت لذاتها الحركة لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركا هف ثم ان الجسمية ان اقتضت الحركة الى جهة معينة لزم حركة كل الاجسام اليها وهو باطل بالضرورة وان كان الى جهة غير معينة انتفت الحركة واشار الى هذا الدليل بقوله وعدم اي عدم ما فرضناه معلولا وهو الحركة اما مطلقا او الى جهة معينة على ما مر من الوجهين فيه **قال** بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما **اقول** هذا جواب عن اشكال يورد على هذين الدليلين وتقريره ان نقول الطبيعة قد يقتضي الحركة ولا يلزم دوامها بدوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها وتقرير الجواب ان نقول الطبايع مختلفة فيجوز اقتضاء بعضها للحركة الى جهة معينة بخلاف غيرها والى هذا اشار بقوله المختلفة وايضا الطبيعة لم يقل انها مطلقا علة للحركة والا لزم المحال بل انما يقتضيه في حال ما وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي اما حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا يقتضي الحركة واليه اشار بقوله المستلزمة في حال ما **قال** والمنسوب اليه اربع فان بسايط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها **اقول** يريد بالمنسوب اليه ما يوجد في الحركة على ما تقدم تفسيره والحركة تقع في اربع مقولات لا غير هي الكم والكيف والاين والوضع ولا يقع فيما سوى ذلك اما الجوهر فقسمان بسيط ومركب فالبسيط يوجد دفعة فلا يتحقق فيه الحركة والمركب تعدم بعدم احد اجزائه فلا يقع فيه حركة اذ التحرك باق حال الحركة والمركب ليس بباق حال الحركة فلا يقع فيه حركة ايضا **قال** والمضاف تابع **اقول** المضاف لا يقع فيه حركة بالذات لانه ابدا تابع لغيره فان كان متبوعه قابلا للشدة والضعف قبلهما هو والا فلا **قال** وكذا متى **اقول** ذكر الشيخ في النجاة ان متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فان كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى هذا خلف وقال في الشفاء يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك المتغير فيعرض بسببه فيه التبدل **قال** والجدة دفعة **اقول** مقولة الملك لا يتحقق فيها حركة لانا قد بينا انها عبارة عن نسبة التملك فان حصل وقع دفعة والا فلا حصول فلا يعقل فيه حركة **قال** ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال **اقول** هاتان المقولتان لا يوجد الحركة فيهما لان الانتقال من التبرد الى التسخن ان كان بعد كمال التبرد فانه لم يكن الانتقال من التبرد بل من البرودة اذ التبرد قد عدم وانقطع وان كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد على حال الحركة متوجها الى كيفيتين متضادتين هف **قال** فغي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة

نعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة

المكبوبة عليه ولصدع الاينة عند الغليان اقول لما بين ان الحركة يقع في اربع مقولات وابطل وقوعها في الزايد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة وابتدأ بالكم وذكر ان الحركة تقع فيه باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول اما الاول فالمراد به زيادة مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود اجزاء جسمانية عليه او انفصال الاجزاء منه بناء على ان المقدار امر زايد على الجسم وان الجسم قابل للانتقال من نوع منه الى نوع اخر على التدريج واستدل على وقوع الحركة هذا الاعتبار بوجهين الاول ان القارورة اذا كبت على الماء فان كان بعد المص دخلها الماء والا فلا مع ان الخلا والملا في الماء بين واحد فليس ذلك الا لان الهواء المحتقن بداخل القارورة له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شيء من الهواء فيكتسب الباقي لضرورة امتناع الخلا مقدارا اكبر غير طبيعي فاذا كبت القارورة على الماء داخلها الماء فعاد الهواء الى مقداره الطبيعي لوجود المستخلف عن الهواء الخارج بالمص الثاني ان الانية اذا ملئت ماء وسد راسها شدا محكما وغليت بالنار فانها تنشق وليس ذلك بمداخلة اجزاء النار لعدم الثقب في الانية فبقي ان يكون ذلك لزيادة مقدار ما فيها وعندي في هذين الوجهين نظر وان افاد الظن قال وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب اقول هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار النمو واعلم ان النامي يزداد جسمه بسبب اتصال جسم اخر به وتلك الزيادة ليست مطلقا بل اذا دخلت اجزاء مزيد عليه وشبهت به وضد هذه الحالة الذبول وقد يشتبه هذا بالسمن والفرق بينهما ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وذلك لان الزيادة اذا اخذت المنافذ في الاصل ودخلت فيها وشبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو والشيخ قد يسمن لان اجزاؤه الاصلية قد جفت وصلبت ولا يقوى المغتذي على تفريقها والنفوذ فيها فلا يتحرك الاجزاء الاصلية الى الزيادة فلا يكونناميا وان تحرك لحمه الى الزيادة فيكون ذلك في الحقيقة نموا في اللحم لكن المسمى باسم النمو انما حركة الاعضاء الاصلية قال وفي الكيف لاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اقول لما فرغ من البحث عن الحركة في الكم شرع في البحث في الكيف اعني الاستحالة واستدل على ذلك بالحس فانه يقتضي بصيرورة الماء البارد حارا على التدريج وبالعكس وكذا في الالوان وغيرهما من الكيفيات المحسوسة واعلم ان الاراء لم يتفق على هذا فان جماعة من القدماء انكروا الاستحالة وافترقوا في الاعتذار عن الحرارة المحسوسة في الماء الى

لاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما

وفي الاين والوضع ظاهر ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف

قسمين احدهما ذهب الى ان في الماء اجزاء نارية كامنة فيه فاذا ورد عليه نار من خارج برزت تلك الاجزاء وظهرت للحس والثاني ذهب الى ان الاجزاء النارية ترد عليه من خارج ويداخله فيحس منه بالحرارة والقولان باطلان فان الحس يكذبهما اما الاول فلان الاجزاء الكامنة يجب الاحساس بها عند مداخلة اليد لجميع اجزاء الماء وتفريقها قبل ورود الحرارة عليه لما لم يكن كذلك دل على بطلان الكمون واما الثاني فلانا نشاهد جبلا من كبريت يحرق منه نار صغيرة فتحرق مع انا نعلم انه لم يكن في تلك النار الصغيرة من الاجزاء النارية ما يلاقي الجبل ويغلب عليه حسا قال وفي الاين والوضع ظاهر اقول وقوع الحركة في هاتين المقولتين اعني الاين والوضع ظاهر لكن الشيخ ادعى انه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلام ابي نصر الفارابي وقوعها فيه واعلم ان الحركة في الوضع وان استلزمت حركة الاجزاء في الاين لكن ذلك باعتبار آخر مغاير لاعتبار حركة الجميع في الوضع قال ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل اقول الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثيرة اما الواحدة فهي الحركة المتصلة من مبدء المسافة الى نهايتها وقد بينا تعلق الحركة بامور ستة والمقتضي لوحدتها انما هو ثلثة منها لا غير الاول وحدة الموضوع وهو امر ضروري في وحدة كل عرض لاستحالة قيام العرض بمحلين واليه اشار بقوله والمحل الثاني وحدة الزمان وهو كذلك ايضا لاستحالة اعادة المعدوم بعينه واليه اشار بقوله المقدار الثالث وحدة المقولة التي فيها الحركة فان الجسم الواحد قد يتحرك في الزمان الواحد حركتي كيف واين واليه اشار بقوله والقابل ويحتمل ان يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة ووحدة المتحرك غير شرط فان المتحرك بقوة مسافة اذا تحرك باخرى قبل انقطاع فعل الاولى اتحدت الحركة واذا اتحدت الاشياء الثلثة اتحد ما منه وما اليه لكن كل واحد منها غير كاف فان المتحرك من مبدء واحد قد ينتهي الى شيئين والمنتهي الى شيء واحد قد يتحرك من مبدئين قال واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف اقول اذا اختلف احد الامور الثلثة اعني ما منه وما اليه وما فيه اختلفت الحركة بالنوع فان الحركة في الكيف تغاير الحركة في الاين وهذا ظاهر وايضا الصاعدة ضد الهابطة واراد بالمتقابلين ما منه وما اليه وبالمنسوب اليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع فان الحجر والنار قد يتحركان حركة واحدة بالنوع ولا الفاعل لان الطبيعة والقسرية قد يصدر عنهما حركة واحدة به ولا الزمان لعدم اختلافه وفي هذا المباحث نظر ذكرناه في كتاب الاسرار

قال

وتضادالاولين التضاد ولامدخل للمتقابلين الفاعل في الانقسام ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة ويضعف فيكون بطيئة ولا يختلف عنهما الماهية وسبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل ولا اتصال للذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين

قال وتضاد الاولين التضاد اقول من الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس الحركة الصاعدة والهابطة فعلة تضادها ليس تضاد المتحرك لامكان صعود الحجر والنار ولا تضاد المحرك لصدور الصعود عن الطبع والقسر ولا الزمان لعدم تضاده ولا ما فيه لاتحاد المسافة فيهما فلم يبق الا ما منه وما اليه واليه اشار بقوله وتضاد الاولين التضاد اي وتضاد الاولين يقتضي التضاد وعنى بالاولين ما منه وما اليه ولا يمكن التضاد بالاستقامة والاستدارة لانهما غير متضادين قال ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اقول الحركة تنقسم بانقسام الزمان فان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع التساوي في السرعة والبطؤ وبانقسام المتحرك فانها عرض حال فيه والحال في المنقسم يكون لا شك منقسما وبانقسام ما فيه اعني المسافة فان الحركة الى منتصف المسافة نصف الحركة الى نهايتها ولا مدخل للمتقابلين اعني ما منه وما اليه في الانقسام ولا للفاعل وذلك كله ظاهر قال ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة ويضعف فيكون بطيئة ولا يختلف عنهما الماهية اقول يعرض للحركة كيفية واحدة يشتد تارة ويضعف اخرى فيكون الحركة باعتبار شدتها سريعة وباعتبار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطؤ ولا يختلف ماهية الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين الاول ان هذه الكيفية واحدة وانما يختلف بالقياس الى غيرها فما هو سريع بالنسبة الى شيء قد يكون بطيئا بالنسبة الى غيره الثاني انا نقسم الجنس الواحد من الحركة الى الصاعد والهابط مثلا ونقسمه ايضا الى السريع والبطيء فهاتان قسمتان ليستا مترتبتين حتى يكون عروض احديهما للجنس بواسطة الاخرى بل يعرضان له لا لذلك الجنس وقد تبين ان الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل احدهما خاصة قال وسبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل اقول اعلم ان المتكلمين ذهبوا الى ان تخلل السكنات بين اجزاء الحركة سبب للاحساس بالبطؤ والاوائل لما امتنع عندهم وجود جزء لا يتجزى في الحركة امتنع استناد البطؤ الى تخلل السكنات بل اسندوه الى الموانع الخارجة كالملاء في الحركات الطبيعية والى الداخلية كالميول الطبيعية في الحركات القسرية لانه لو كان تخلل السكنات سببا للبطؤ لما احس بما اتصف بالمقابل يعني انه يلزم عدم الاحساس بالحركات المتصف بالسرعة التي هي مقابلة البطؤ لما تقدم في مسئلة الجزء لا يتجزى قال ولا اتصال للذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين اقول يريد ان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فان بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة

والطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا ويعرض للبساطة ومقابلها للحركة خاصة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان او طرفه بالحصول فيه والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار اخر

المتحرك قسرا امور ثلثة الحركة القسرية والميل القسري وهو القابل للشدة والضعف والقوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا تشتد ولا تضعف وتجدد الميول ما لم يحصل الهواء الذي يتحرك فيه المتحرك تلبد وتصلب يمنع عن النفوذ فيه فيبطل القوة القسرية بالكلية **قال** والطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا **اقول** السكون منه طبيعي كاستقرار الارض في المركز ومنه قسري كالحجر الواقف في الهواء ومنه ارادي كسكون الحيوان وارادته في مكان ما والطبيعي من السكون ما يستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية المستندة الى الطبيعة لا مطلقا بل عند مقارنة امر غير ملائم **قال** ويعرض للبساطة ومقابلها للحركة خاصة **اقول** من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر الى الاسفل ومنه ما هو مركب كحركة النملة على الرحى واذا اختلفا في المقصد فان حركة كل واحدة من النملة والرحى وان كانت بسيطة لكن اذا نظر الى حركة النملة الذاتية باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب ثم ان كانت احدى الحركتين مساوية للاخرى حدث للنملة ثبات بالنسبة الى الامور الثابتة وان فضلت احديهما الاخرى حصل لها حركة بقدر فضل احديهما على الاخرى وهذا انما يكون في متحرك يتحرك بالعرض اذ يستحيل تحرك الجسم الواحد بالذات حركتين الى جهة او جهتين **قال** ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور **اقول** الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام الرد على ابي هاشم حيث قال ان حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وان الحركة معللة بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى الذي جعل علة في الحصول اما ان يوجد قبل الحصول او لا فان كان الثاني لزم الدور وان كان الاول فان اقتضى اندفاع الجسم الى مكان ما فهو الميل وهو ثابت والا لم يكن علة **المسئلة السادسة** في المتى **قال** الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان او طرفه بالحصول فيه **اقول** لما فرغ من البحث عن مقولة الاين شرع في البحث عن المتى والمراد بها نسبة الشيء الى الزمان او طرفه بالحصول فيه وهو اما حقيقي وهو الذي لا يفضل عن كون الشيء كالصيام في النهار واما غير حقيقي كالصلوة فيه والفرق بين المتى الحقيقي والاين الحقيقي في النسبة ان المتى الواحد قد اشترك فيه كثير بخلاف الاين الحقيقي **قال** والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار اخر **اقول** الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر ويتقدر باعتبارهما فان الحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض لاجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض اجزاء المسافة على بعض فان الجزء من الحركة

بحث المتى

بحث الزمان

مقدار الحركة

١٩ / الحاصلة

وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها ولا يفتقر وجود معروضها ولا عدمه اليه والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدريج وحدوث العالم يستلزم حدوثه السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين

الحاصلة في الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتاخر منها وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في متاخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة ان الحركة في المسافة يجامع المتاخر بخلاف اجزاء الحركة ويحصل للحركة تعدد بهذا الاعتبارين والزمان مقدار الحركة وتقدمها من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان والا لزم الدور والى هذا اشار بقوله باعتبار اجزائه باعتبار الموضع لا باعتبار الزمان قال وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اقول هذه المقولة التي هي المتى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وانما يعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها فان ما لا يتغير لا يعرض له هذه النسبة الا باعتبار عروض صفات متغيرة له كالاجسام التي يعرض لها الحركات فيلحقها هذه النسبة قال ولا يفتقر وجود معروضها ولا عدمه اليه اقول الذي فهمناه من هذا الكلام امران احدهما ان وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفتقر الى الزمان لانه متاخر عن المتغيرات لانه مقدارها وهي متاخرة عن المتغيرات التي هي معروضها فلو افتقر وجود المعروض وعدمه اليه لزم الدور الثاني ان هذه النسبة التي هي المقولة عارضة للمنتسبين اللذين احدهما الزمان فالزمان معروض لهذه النسبة ووجود هذا المعروض وعدمه لا يفتقر الى الزمان والا لزم التسلسل قال والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدريج اقول الطرف يعني به الان فانه طرف الزمان ووجوده فرضي على ما اختاره رح من نفي الجواهر الفردة كوجود النقطة في الجسم وعدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدريج وذلك لان عدم الشيء قد يكون في ان كالاجسام وغيرها من الاعراض القارة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين الاول ان يكون العدم على التدريج كعدم الحركة والثاني ان يكون لا على التدريج كالمماسة وكعدم الان قال وحدوث العالم يستلزم حدوثه اقول قد بينا فيما تقدم ان العالم حادث والزمان من جملته فيكون حادثا بالضرورة والاوائل نازعوا في ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عنه المسئلة السابعة في الوضع قال السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اقول الوضع من جملة الاعراض النسبية واعلم ان لفظة الوضع يقال على معان بالاشتراك احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية انه هنا او هناك فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار دون الوحدة وثانيها هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض الثالث هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه وهذا هو المقولة المذكورة هنا كالقيام فانه يفتقر الحصول نسبة الاجزاء والنسبة له الى الامور الخارجة مثل كون راس القائم من فوق ورجلاه من سفل ولولا

حجت الله الرضي

هذه النسبة لكان الانعكاس قياما والى هذا اشار بقوله باعتبار نسبتين اي باعتبار نسبة الاجزاء
بعضها الى بعض وباعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية **قال** وفيه تضاد وشدة وضعف
اقول قد يقع في الوضع تضاد كالقيام والانتكاس فانهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية
الخلاف ومتعاقبتان على موضوع واحد فيكونان متضادين وقد يقع فيه ايضا شدة وضعف
فان الانتصاب والانتكاس يقبلان الشدة والضعف **المسئلة الثامنة في الملك**
قال السابع الملك وهو نسبة التملك **اقول** قال ابو علي ان مقولة الملك لم احصلها
الى الان ونسبة انه يكون عبارة عن نسبة الجسم الى حاوله او لبعض اجزائه كالتسلح والتختم
منتقل بانتقاله كحال الهرة عند اهابها وهو عرضي كبدن الانسان عند قميصه اما المص فانه حصل
هذه المقولة وبين انها عبارة عن نسبة التملك قال رح ولعلها عبر المتقدمون عنها بعبارات
مختلفة كالجدة والملك **المسئلة التاسعة في مقولة الفعل والانفعال قال** الثامن
والتاسع ان يفعل وان ينفعل **اقول** هاتان مقولتان ذهب الاوائل الى انهما ثابتان
عينا وهما عبارتان عن تأثير الشيء في غيره والتأثر عنه مادام التأثير والتأثر موجودين واذا انقطع
قيل لهما فعل وانفعال فان الجسم مادام الاحتراق قيل له هو ذا يحترق فاذا انقطع احتراقه
واستقر اطلق عليه لفظ المصدر **قال** والحق ثبوتهما ذهنا والا لزم التسلسل **اقول**
المص ذهب هنا الى ما ذهب اليه المتكلمون وخالف الاوائل في ذلك وجعل هاتين المقولتين
امرين ذهنيين لا ثبوت لهما عينا والا لزم التسلسل ووجه اللزوم ان ثبوتهما يستدعي
علة مؤثرة فيهما فتلك العلة نسبة التأثير اليهما ولهما نسبة التأثر عنها وذلك يستدعي
ثبوت نسبتين اخريين وهكذا الى ما يتناهى المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى وصفاته واثاره
وفيه فصول الاول في وجوده تعالى **قال المقصد الثالث** في اثبات الصانع تعالى وصفاته
واثاره وفيه فصول **الفصل الاول** في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المط والا استلزمه
لاستحالة الدور والتسلسل **اقول** يريد اثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يجوز
عليه وما لا يجوز وبيان افعاله واثاره وابتدأ باثبات وجوده لانه الاصل في ذلك والدليل
على وجوده ان نقول هنا موجود بالضرورة فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر
موجود بالضرورة فذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان
واجبا فالمط وان كان ممكنا تسلسل او دار وقد تقدم بطلانهما وهذا برهان قاطع اشار اليه في

والحق ثبوتهما ذهنا والا لزم التسلسل المقصد الثالث في الصانع تعالى وصفاته واثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجود الموجود ان كان واجبا فهو المط والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل

الکتاب العزیز بقوله اولم یکف بربک انه علی کل شیٔ شهید وهو استدلال لمتی والمتکلمون سلکوا طریقا آخر فقالوا العالم حادث فلابد له من محدث فلو کان محدثا تسلسل اودار وان کان قدیما ثبت المطلوب لان القدم یستلزم الوجوب هذه الطریقة اعا تمشی بالطریقة الاولی فلهذا اختارها المصنف علی هذه

الفصل الثانی فی صفاته تعالی وفیه مسایل المسئلة الاولی فی انه تعالی قادر مختار

قال الثانی فی صفاته وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب اقول لما فرغ من الدلالة علی وجود الصانع تعالی شرع فی الاستدلال علی صفاته تعالی وابتداء بالقدرة والدلیل علی انه تعالی قادر انا قد بینا ان العالم حادث والمؤثر فیه ان کان موجبا لم یحدث ولزم قدمه ما فرضناه حادثا اعنی العالم والتالی بقسمیه باطل بیان الملازمة ان المؤثر الموجب یستحیل تخلف اثره عنه وذلک یستلزم اما قدم العالم وقد فرضناه حادثا او حدوث المؤثر ویلزم التسلسل فظهر ان المؤثر للعالم قادر مختار قال والواسطة غیر معقولة اقول لما فرغ من الاستدلال علی مطلوبه شرع فی انواع من الاعتراضات للخصم وحل المخلص منها وتقریر هذا السؤال ان یقال دلیلکم یدل علی ان المؤثر للعالم مختار ولیس یدل علی ان الواجب مختار بل جاز ان یکون الواجب تعالی موجبا لذاته معلولا یؤثر فی العالم علی سبیل الاختیار وتقریر الجواب ان هذه الواسطة غیر معقولة لانا قد بینا حدوث العالم بجملته واجزائه والمعنی بالعالم کل موجود سوی الله تعالی فبثوت واسطة بین ذات الله تعالی وبین ما سواه غیر معقول قال ویمکن عروض الوجوب الامکان للاثر باعتبارین اقول هذا جواب عن سؤال آخر وتقریره ان المؤثر اما ان یستجمع جمیع جهات المؤثریة اولا فان کان الاول کان وجود الاثر عنه واجبا والا افتقر ترجیحه الی مرجح زاید فلا یکون الجهات باسرها موجودة هف ولزم الترجیح من غیر مرجح وهو باطل بالضرورة وان لم یکن مستجمعا لجمیع الجهات استحال صدور الاثر عنه وح لا یمکن تحقق القادر لانه علی تقدیر حصول جمیع الجهات یمتنع الترک وعلی تقدیر انتفاء بعضها یمتنع الفعل فلا یتحقق المکنة من الطرفین وتقریر الجواب ان الاثر یعرض له نسبة الوجوب والامکان باعتبارین ولا یتحقق الموجب ولا یلزم الترجیح من غیر مرجح وبیانه ان فرض استجماع المؤثر جمیع ما لا بد منه فی المؤثریة هو ان یکون المؤثر المختار ماخوذا مع قدرته التی یستوی طرفا الوجود والعدم بالنسبة الیهما ومع داعیه الذی یرجح احد طرفیه وح یجب الفعل بعدهما نظرا الی وجود الداعی والقدرة ولا تنافی بین هذا الوجوب وبین الامکان نظرا الی مجرد القدرة والاختیار وهذا کما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانه یصیر واجبا من جهة فرض الوقوع ولا ینافی الاختیار وهذا التحقیق یدفع جمیع المحاذیر اللازمة لاکثر المتکلمین

حث القادریة

واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الضد وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة

في قولهم القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح **قال** واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم
اقول هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان نقول الاثر اما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدورا
او معدوم فممتنع فلا قدرة وتقرير الجواب ان الاثر معدوم حال حصول القدرة ولا نقول ان القدرة حال عدم الاثر
يفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل ويمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال لايقال
الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لانه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال واذا كان كذلك فلا قدرة عليه في
الحال وعند حضور الاستقبال يعود الكلام لانا نقول القدرة لا يتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في
الاستقبال **قال** وانتفاء الفعل ليس فعل الضد **اقول** هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان القادر لا يتعلق
فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود اما بيان المقدمة الاولى فلان الفعل يستدعي الوجود والامتياز وهما
ممتنعان في المعدوم واما الثانية فلانكم قلتم القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك واذا انتفى امكان الترك انتفى
امكان الفعل وتقرير الجواب ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ليس لا
يفعل عبارة عن فعل الضد **قال** وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة **اقول** يريد بيان
ان الله تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف المتكلمون في ذلك فان الفلاسفة
قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد لان الواحد لا يتعدد اثره وقد تقدم بطلان مقالتهم والمجوس
ذهبوا الى ان الخير من الله تعالى والشر من الشيطان لان الله خير محض وفاعل الشر شرير والثنوية ذهبوا
الى ان الخير من النور والشر من الظلمة والنظام الى ان الله تعالى لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل
او الحاجة وذهب البلخي الى ان الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او سفه وذهب الجبائيان
الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد والا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير ان يريد الله
احداثه والعبد عدمه وهذه المقالات كلها باطلة لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور انما هو
الامكان اذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق والامكان سار في الجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلق والى هذا
اشار المص بقوله وعمومية العلة اي الامكان يستلزم عمومية الصفة اعني القدرة على كل مقدور والجواب
عن شبهة المجوس ان المراد من الخير والشر ان كان عن فعلهما فلم لا يجوز اسنادهما الى شيء واحد وايضا
الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء لجواز ان يكون الشيء خيرا بالقياس الى شيء وشرا بالقياس الى آخر فيصح
اسنادهما الى ذات واحدة وعن شبهة النظام ان الاحالة حصلت بالنظر الى الداعي فلا ينافي
الامكان الذاتي المقتضي لصحة تعلق القادر وعن شبهة البلخي ان الطاعة والعبث وصفان لا يقتضيان
الاختلاف الذاتي وعن شبهة الجبائي ان العدم انما يحصل اذا لم يوجد الداعي للقادر على ايجاد المسئلة

بحث العلم

الثانية فى انه تعالى عالم **قال** والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلايل العلم
اقول لما فرغ من بيان كونه تعالى قادرا شرع فى بيان كونه تعالى عالما وكيفية علمه واستدل على
كونه تعالى عالما بوجوه ثلاثة الاول منها للمتكلمين والاخيران للحكماء الوجه الاول انه تعالى فعل الافعال
المحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم اما المقدمة الاولى فحسية لان العالم اما فلكي او عنصري وآثار الحكمة
والاتقان فيهما ظاهر مشاهد واما الثانية فضرورية لان الضرورة قاضية بان غير العالم يستحيل منه
وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد اخرى الوجه الثاني انه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره اما
الصغرى فانها وان كانت ظاهرة لكن بيانها ياتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا
جسماني واما الكبرى فلان كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فانه عاقل
لذلك المجرد لانا لا نعني بالتعقل الا الحصول فاذن كل مجرد فانه عاقل لذاته واما ان كل مجرد عالم بغيره
فلان كل مجرد امكن ان يكون معقولا وكل ما يمكن ان يكون معقولا وحده امكن ان يكون معقولا مع
غيره وكل مجرد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك الغير اما ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لان المانع
من التعقل انما هو المادة لا غير واما صحة التقارن فى المعقولية فلان كل معقول فانه لا ينفك عن
الامور العامة واما ثبوت العاقلية فلان امكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور فى العقل
لانه نوع من المقارنة فيتوقف امكان الشيء على ثبوته فعلا وهو باطل فامكان المقارنة هو امكان التعقل
وفى هذا الوجه ابحاث مذكورة فى كتبنا العقلية الوجه الثالث ان كل موجود سواه ممكن على ما ياتى
فى باب الوحدانية وكل ممكن فانه مستند الى الواجب اما ابتداء او بوسايط على ما تقدم وقد سلف
ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره **قال**
والاخير عام **اقول** الوجه الاخير من الادلة الثلثة الدالة على كونه تعالى عالما تدل على عمومية
علمه بكل معلوم وتقريره ان كل موجود سواه ممكن وكل ممكن مستند اليه فيكون عالما به سواء كان
جزئيا او كليا وسواء كان موجودا قائما بذاته او عرضا قائما بغيره وسواء كان موجودا فى الاعيان او متعقلا فى الاذهان لان
وجود الصورة فى الذهن من الممكنات ايضا فتستند اليه وسواء كانت الصورة الذهنية صورة امر وجودي او عدمي ممكن او ممتنع
فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات وهذا برهان شريف قاطع **قال** والتغاير
اعتباري **اقول** لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالما بكل معلوم شرع فى الجواب عن الاعتراضات
الواردة على المخالفين وابتدا باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحا بل اجاب
عنه وحذفه للعلم به وتقرير الاعتراض ان نقول العلم اضافة بين العالم والمعلوم او مستلزم للاضافة

ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا

وتغير الاضافات ممكن ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين

وعلى كلا التقديرين فلا بد من المغايرة بين العالم والمعلوم ولا مغايرة في علمه بذاته والجواب ان المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار وههنا ذاته تعالى من حيث انها عالم مغايرة لها من حيث انها معلومة وذلك كاف في تعلق العلم **قال** ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا **اقول** هذا جواب عن اعتراض احتج به من نفى علم الله تعالى بالماهيات المغايرة له وتقرير الاعتراض ان العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو كان الله تعالى عالما بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى وكونه قابلا وفاعلا ومحلا لآثاره وانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباين ذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه وكل ذلك باطل وتقرير الجواب ان العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى لان العلم هو الحصول عند المجرد على ما تقدم ولا ريب ان الاشياء كلها حاصلة له لانه مؤثرها وموجدها وحصول الاثر للمؤثر اشد من حصول المقبول لقابله مع ان الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة للذات الحاصل فانا اذا اعقلنا ذواتنا لم نفتقر الى صورة مغايرة لذواتنا ثم اذا ادركنا شيئا ما بصورة يحصل في اذهاننا فانا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار صورة اخرى والا لزم تضاعف الصور مع ان تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركة من المعقولات فحصول العلم بالموجودات للواجب لوجوده الذي يحصل له الاشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار الى صورها اولى ولما كانت ذاته سببا لكل موجود وعلمه بذاته علة لعلمه باثاره كانت ذاته وعلمه بذاته العلتان متغايرتين بالاعتبار متحدتين بالذات فكذا معلولها والعلم به متحدان بالذات متغايران بنوع من الاعتبار وهذا بحث شريف شاد به صاحب التحصيل وبسط المصنف في شرح الاشارات وبهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لانها لزمت باعتبار حصول صور في ذاته تعالى الله عن ذلك **قال** وتغير الاضافات ممكن **اقول** هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية وتقرير الاعتراض ان العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم والا لانتفت المطابقة لكن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كان معلوما لله تعالى لزم تغير علمه تعالى والتغير في علم الله تعالى محال وتقرير الجواب ان التغير هذا انما هو في الاضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية كالقدرة التي يتغير نسبتها واضافتها الى المقدور عند عدمه وان لم يتغير في نفسها وتغير الاضافات جائز لانها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج **قال** ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين **اقول** هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها وتقرير كلامهم ان العلم لو تعلق بالمتجدد قبل

وكل قادر عالم حيّ بالضرورة وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء والنقل دل على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الآلات

تجدده لو وجوبه والا لجاز ان لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال والجواب ان اردتم بوجوب علمه تعالى انه واجب الصدور عن العلم فهو باطل لانه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات وان اردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق فلا ينافي الامكان الذاتي والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين **المسئلة الثالثة** في انه تعالى حي **قال** وكل قادر عالم حي بالضرورة **اقول** اتفق الناس على انه تعالى حي واختلفوا في تفسيره فقال قوم انه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل ان يقدر ويعلم وقال آخرون انه من كان على صفة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر والتحقيق ان صفاته تعالى ان قلنا بزيادتها على ذاته فالحيوة صفة ثبوتية زائدة على الذات والا فالمرجع بها الى صفة سلبية وهو الحق وقد بينا انه تعالى عالم قادر فيكون بالضرورة حيا لان ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها **المسئلة الرابعة** في انه تعالى مريد **قال** وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى **اقول** اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فابو الحسين جعله نفس الداعي على معنى ان علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد هو المخصص والارادة وقال النجار انه سلبي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي انه راجع الى انه عالم بافعال نفسه وآمر بافعال غيره وذهبت الاشعرية والحنابلة والجبائيان الى انه صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت الصفة مطلقا ان الله تعالى اوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها الى القدرة فلا بد من مخصص غير القدرة التي تساوي نسبتها الى الايجاد مع تساوي نسبتها الى الجميع وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصص هو الارادة وايضا بعض الممكنات مخصص بالايجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوي فلا بد من مرجح غير القدرة والعلم **قال** وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء **اقول** اختلف الناس ههنا فذهبت الاشعرية الى اثبات امر زائد على ذاته قديم هو الارادة والمعتزلة اختلفوا فقال ابو الحسين انها نفس الداعي وهو الذي اختاره المص وقال ابو علي وابو هاشم ان ارادته حادثة لا في محل وقالت الكرامية ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما اختاره المص ان ارادته لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء والتالي باطل فالمقدم مثله ولو كانت حادثة اما في ذاته او لا في محل لزم التسلسل لان حدوث الارادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت ارادة مخصصة والكلام فيها كالكلام ههنا **المسئلة الخامسة** في انه تعالى سميع بصير **قال** والنقل دل على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الآلات **اقول** اتفق المسلمون كافة على انه تع مدرك واختلفوا في

بحث الارادة

بحث السميع والبصير

وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزايد

معناه فالذي ذهب اليه ابو الحسين ان معناه علمه بالمسموعات والمبصرات واثبت الاشعرية وجماعة من المعتزلة صفة زايدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا السمع فان القران قد دل عليه واجماع المسلمين على ذلك اذا عرفت هذا فنقول السمع والبصر في حقنا انما يكون بالات جسمانية وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فاما ان يرجع بالسمع والبصر الى ما ذهب ابو الحسين واما الى صفات زايدة غير مفتقرة الى الالات في حقه تعالى المسئلة

السادسة في انه تعالى متكلم قال وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول اقول ذهب المسلمون كافة الى انه تعالى متكلم فاختلفوا في معناه فعند المعتزلة انه تعالى اوجد حروفا واصواتا في اجسام دالة على المراد وقالت الاشاعرة انه متكلم بمعنى انه قايم بذاته معنى غير العلم والارادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني وهو عندهم معنى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام والمصنف استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول لما تقدم من كونه تعالى قادرا على كل مقدور ولا شك في امكان خلق اصوات في اجسام تدل على المراد وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة على امكان هذا لكن الاشاعرة اثبتوا معنى اخر والمعتزلة نفوا هذا المعنى لانه غير معقول ولا نعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور قال وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه

اقول لما اثبت كونه تعالى متكلما وبين معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقا وقد اتفق المسلمون عليه لكنه لا يتمشى على اصول الاشاعرة اما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزه عن القبايح لانه تعالى حكيم على ما ياتي فلا يصدر الكذب عنه تعالى المسئلة السابعة في انه تعالى باق قال ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزايد اقول اتفق المثبتون للصانع على انه تعالى باق ابدا واختلفوا فذهب الاشعري الى انه باق ببقاء يقوم به وذهب اخرون الى انه باق لذاته وهو الحق الذي اختاره المصنف والدليل عليه انه تعالى باق لما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم والا لكان ممكنا والاعتراض الذي يورد ههنا وهو انه يجوز ان يكون واجبا لذاته في وقت ومنعدما في وقت اخر يدل على سوء فهم مورده لان ماهيته حينئذ بالنظر اليها بمجردها في الوقتين تكون قابلة لصدق الوجود والعدم ولا نعني بالممكن سوى ذلك اعلم ان هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذي اثبته ابو الحسن الاشعري لان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن

حجية الكلام

٢٠/ الغير

بحث انه تعالى واحد

العرض فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجا اليه فيكون ممكنا هف المسئلة الثامنة في انه تعالى واحد قال والشريك اقول هذا عطف على الزايد اي وجوب الوجود يدل على نفي الزايد ونفي الشريك واعلم ان اكثر العقلاء اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك النقل والعقل اما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فانه يدل على وحدته لانه لو كان هناك واجب وجود اخر لتشاركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فاما ان يتميزا اولا والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركة والاول يستلزم التركيب وهو باطل والا لكان كل واحد منهما ممكنا وقد فرضناه واجبا هف اما النقل فظاهر

بحث نفي المثل

المسئلة التاسعة في انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات قال والمثل اقول هذا عطف على الزايد ايضا اي وجوب الوجود يدل على نفي الزايد ونفي الشريك ونفي المثل وهذا مذهب اكثر العقلاء وخالف فيه ابو هاشم فانه جعل ذاته مساوية لغيره من الذوات وانما يخالفها بحالة توجب الاحوال الاربعة وهي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية وتلك الحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب لا شك في بطلانه فان الاشياء المتساوية تتشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة

بحث نفي التركيب

المسئلة العاشرة في انه تعالى غير مركب قال والتركيب بمعانيه اقول هذا عطف على الزايد يعني ان وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب ايضا والدليل على ذلك ان كل مركب فانه مفتقر الى اجزائه لتاخره وتعليله بها وكل جزء من المركب فانه مغاير له وكل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الواجب تعالى مركبا كان ممكنا هف فوجوب الوجود تقتضي نفي التركيب واعلم ان التركيب قد يكون عقليا وهو التركيب من الجنس والفصل وقد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير وغيرها والجميع منفي عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات في افتقارها الى الاجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرهما من الاجزاء الحسية والعقلية

بحث نفي الضد

المسئلة الحادية عشر في انه تعالى لا ضد له قال والضد اقول هذا عطف على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفي الضد لان الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل او الموضوع مع التنافي بينهما وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضد له بهذا المعنى ويطلق ايضا على مساو في القوة ممانع وقد بينا انه تعالى لا مثل له فلا يشاركه في القوة تعالى

بحث نفي التحيز

المسئلة الثانية عشر في انه تعالى ليس بمتحيز قال والتحيز اقول هذا عطف على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه المجسمة والدليل على ذلك انه تعالى لو كان متحيزا لم ينفك عن الاكوان الحادثة وكلما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجبا هف ويلزم من نفي

التحيز نفى الجسمية **المسألة الثالثة عشر** في انه تعالى ليس بحال في غيره **قال** والحلول
اقول هذا عطف على الزايد فان وجوب الوجود تقتضي كونه تعالى ليس حالا في غيره وهذا حكم
متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه بعض النصارى القايلين بانه تعالى حال في المسيح وبعض
الصوفية القايلين بانه تعالى حال في بدن العارفين وهذا المذهب لا شك في سخافته لان المعقول
من الحلول قيام موجود بموجود اخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتف
في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامكان **المسألة الرابعة عشر** في نفي
الاتحاد عنه تعالى **قال** والاتحاد **اقول** هذا عطف على الزايد فان وجوب الوجود
ينافي الاتحاد لانا قد بينا ان وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير
ممكنا فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقا على المتحد به فيكون الواجب ممكنا وايضا فلو اتحد
بغيره لكانا بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد
ايضا ويلزم عدم الواجب فيكون ممكنا هذا **المسألة الخامسة عشر** في نفي الجهة عنه تعالى
قال والجهة **اقول** هذا حكم من الاحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف على الزايد
وقد نازع فيه جميع المجسمة فانهم ذهبوا الى انه في جهة واصحاب ابي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال
محمد بن هيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال
بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش كما يقول المجسمة وهذه المذاهب كلها فاسدة
لان كل ذي جهة فهو مشار اليه ومحل الاكوان الحادثة فيكون حادثا فلا يكون واجبا **المسألة السادسة
عشر** في انه تعالى ليس محلا للحوادث **قال** وحلول الحوادث فيه **اقول** وجوب الوجود
ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزايد وقد خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع
ان حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب وايضا فان المقتضي
للحادث ان كان ذاته كان ازليا وان كان غيره كان الواجب مفتقرا الى الغير وهو محال ولانه ان كان صفة
كمال استحال خلو الذات عنه وان لم يكن استحال اتصاف الذات به **المسألة السابعة عشر**
في انه تعالى غني **قال** والحاجة **اقول** ووجوب الوجود ينافي الحاجة وهو معطوف على الزايد
وهذا الحكم ظاهر فان وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة ولانه
لو افتقر الى غيره لزم الدور لان ذلك الغير محتاج اليه لامكانه لا يقال الدور غير لازم لان الواجب مستغن
في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير بهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فاذا احتاج في جهة اخرى الى ذلك

نفي الحلول
نفي الاتحاد
نفي الجهة
نفي حلول الحوادث

الغير

الغير فانتهى الدور لانا نقول هذا بناء على ان صفاته تعالى زايدة على الذات وهو باطل كما سياتى وايضا فالدور لا يندفع لانّ ذلك الممكن بالجهة التى يؤثر فى الواجب تعالى صفة يكون محتاجا اليه فيلزم الدور المح ولانّ افتقاره فى ذاته يستلزم امكانه وكذا فى صفاته لانّ ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة او عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا وهذا برهان عوّل عليه الشيخ ابن سينا

المسئلة الثامنة عشر فى استحالة الالم واللذة عليه تعالى

قال والالم مطلقا واللذة المزاجية **اقول** هذا ايضا عطف على الزايد فانّ وجوب الوجود يستلزم نفى الالم واللذة اعلم انّ اللذة والالم قد يكون من توابع المزاج فانّ اللذة من توابع اعتدال المزاج والالم من توابع سوء المزاج وهذان المعنيان انما يصحّان فى حقّ الاجسام وقد ثبت بوجوب الوجود انه تعالى يستحيل ان يكون جسما فيستحيل ان عنه وقد يعنى بالالم ادراك المنافى وباللذة ادراك الملايم فالالم بهذا المعنى منفى عنه لانّ واجب الوجود لا منافى له واما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الاوايل على ثبوتها لله تعالى لانه مدرك لاكمل الموجودات اعنى ذاته فيكون ملتذا والمصنف كانه قد ارتضى هذا القول وهذا مذهب ابن نوبخت وغيره من المتكلمين الا ان اطلاق لفظ الملتذ عليه يستدعى الاذن الشرعى

المسئلة التاسعة عشر فى نفى المعانى والاحوال والصفات الزايدة فى الاعيان

قال والمعانى والاحوال والصّفات الزايدة عينا **اقول** ذهبت الاشاعرة الى انّ الله تعالى معان قايمة بذاته هى القدرة والعلم وغيرهما من الصّفات يقتضى القادرية والعالمية والحيية وغيرهما من باقى الصّفات وابو هاشم اثبت احوالا غير معلومة لكن يعلم الذات عليها وجماعة من المعتزلة اثبتوا الله تعالى صفات زايدة على الذات وهذه المذاهب كلها ضعيفة لانّ وجوب الوجود يقتضى نفى هذه الامور عنه لانه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة زايدة على ذاته سواء جعلناها معنا او حالا او صفة غيرهما لانّ وجوب الوجود يقتضى الاستغناء عن كل شئ فلا يفتقر فى كونه قادرا الى صفة القدرة ولا فى كونه عالما الى صفة العلم ولا غير ذلك من المعانى والاحوال وانما قيد الصّفات بالزايدة عينا لانه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصّفات نفس الذات فى الحقيقة وان كانت مغايرة لها بالاعتبار

المسئلة العشرون فى انه تعالى ليس بمرئى

قال والرؤية **اقول** وجوب الوجود يقتضى نفى الرؤية ايضا واعلم انّ اكثر العقلاء ذهب الى امتناع رؤيته تعالى والمجسمة جوّزوا رؤيته لاعتقادهم انه تعالى جسم ولو اعتقدوا تجرده لم يجوّزوا رؤيته عندهم والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء كافة هنا وزعموا انه تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤية انّ وجوب الوجود يقتضى تجرده ونفى

حث نفى الالم واللذة

بحث نفى المعانى والاحوال

بحث نفى الرؤية

وسؤال موسى لقومه والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان

واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر

الجهة والحيز عنه فينتفي الرؤية بالضرورة لان كل مرئي فهو في جهة يشار اليه بانه هنا او هناك ويكون متقابلا او في حكم المقابل ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية **قال** وسؤال موسى لقومه **اقول** لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن الاحتجاج والاشاعرة قد احتجوا بوجوه اجاب المص عنها الاول ان موسى سأل الرؤية ولو كانت ممتنعة لم يصح عنه السؤال والجواب ان السؤال كان من موسى لقومه ليتبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وقوله أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا **قال** والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التاويل **اقول** تقرير الوجه الثاني لهم انه تعالى حكى عن اهل الجنة النظر اليه فقال إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ والنظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤية لانه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماسا للرؤية وهذا متعذر في حقه تعالى لانتفاء الجهة عنه فتعين ان يكون المراد منه المجاز وهي الرؤية التي هي معلولة النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من احسن وجوه المجاز والجواب المنع من ارادة هذا المجاز فان النظر وان اقترن به حرف الى لا يفيد الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره وان لم يتعين هذا المعنى للارادة امكن حمل الاية على غيره وهو ان يقال ان الى واحد الالاء ويكون معنى ناظرة اي منتظرة او نقول ان المضاف هنا محذوف تقديره الى ثواب ربها ناظرة لا يقال الانتظار سبب الغم والاية سيقت لبيان النعم لانا نقول سياق الاية يدل على تقدم حال اهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ بدليل قوله تعالى وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ فان في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها فاقرة فلا يبقى للظن معنى واذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سببا للغم بل سببا للفرح والسرور ونضارة الوجه كمن يعلم وصول نفع اليه يقينا في وقت فانه يسر بذلك وان لم يحضر الوقت كما ان انتظار العقاب بعد الانذار بوروده يوجب الغم ويقتضي بسارة الوجه **قال** وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان **اقول** هذا جواب عن الوجه الثالث للاشعرية وتقرير احتجاجهم ان الله سبحانه وتعالى علق الرؤية في سؤال موسى على استقرار الجبل والاستقرار ممكن لان كل جسم فسكونه ممكن والمعلق على الممكن ممكن والجواب انه تعالى علق الرؤية على الاستقرار لا مطلقا بل على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال الحركة محال فلا يدل على الامكان المعلق **قال** واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر **اقول** هذا جواب عن شبهة الاشاعرة من طريق العقل استدلوا بها على جواز رؤيته تعالى وتقريرها ان الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية وهذا حكم مشترك ويستدعي علة مشتركة ولا مشترك

بينهما

بينهما الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لانه مركب من قيد عدمي فيكون عدميا لم يبق
الا الوجود فكل موجود يصح رؤيته وانه تعالى موجود وهذا الدليل ضعيف جدا لوجوه الاول المنع من
رؤية الجسم بل المرئي هو اللون والضوء لا غير الثاني لا نم اشتراكهما في صحة الرؤية فان رؤية الجوهر مخالفة
لرؤية العرض الثالث لا نم ان الصحة ثبوتية بل هي امر عدمي لان جنس صحة الرؤية هو الامكان عدمي
فلا يفتقر الى العلة الرابع لا م ان المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة فانه يجوز اشتراك
العلل المختلفة في المعلولات المتساوية الخامس لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل
على العدم انا نترع قسما آخر وهو الامكان وجاز التعليل به وان كان عدميا لان صحة الرؤية عدمية
السادس لا م ان الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا ان صحة الرؤية عدمية على انا نمنع من كون الحدوث
عدميا لانه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوقية بالغير السابع لم لا يجوز ان يكون العلة هي الوجود
بشرط الامكان او بشرط الحدوث والشروط يجوز ان يكون عدمية الثامن المنع من كون الوجود مشتركا
لان وجود كل شيء نفس حقيقته ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركا لكن وجود الله تعالى مخالف لغيره من
الوجودات لانه نفس حقيقته ولا يلزم من كون بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك
الشيء التاسع المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضي فانه جاز وجود مانع في حقه تعالى اما ذاته او صفة
من صفاته او نقول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي ممتنع في حقه تعالى وجود الحكم فيه المسألة
الحادية والعشرون في باقي الصفات **قال** وعلى ثبوت الجود **اقول** هذا
عطف على قوله على سرمديته اي ان وجوب الوجود يدل على سرمديته وعلى ثبوت الجود واعلم ان الجود هو افادة
ما ينبغي للمستفيد من غير استفاضة منه والله تعالى قد افاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير ان
يستفيض منها شيئا من صفة حقيقية او اضافية فهو جواد وجماعة الاوائل نفوا الغرض عن الجواد وهو
باطل سياتي بيانه في باب العدل **قال** والملك **اقول** وجوب الوجود يدل على كونه تعالى
ملكا لانه غني عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للاضافة وكل
شيء مفتقر اليه لان كل ما عداه ممكن انما يوجد بسببه وله ذات كل شيء لانه مملوك له مفتقر اليه
في تحقق ذاته فيكون ملكا لان الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاثة **قال** والتمام وفوقه
اقول وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاما وفوق التمام اما كونه تاما فلانه واحد على
ما سلف واجب من كل جهة يمتنع تغيره وانفعاله وتجدد شيء له فكل ما من شانه ان يكون له فهو
حاصل له بالفعل واما كونه فوق التمام فلان ما يحصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد **قال**

بحث باقي الصفات

والحقيقة والخيرية والحكمة والتجبر والقهر والقيومية واما اليد والوجه والقدم والكرم والرضا والتكوين راجعة الى ما تقدم الفصل الثالث في افعاله الفعل المتصف بالزائد اما حسن او قبيح والحسن اما [illegible]

والحقيقة **اقول** وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقيقة له تعالى اعلم ان الحق يقال للثابت مطلقا والثابت دائما ويقال على حال القول والمعتقد بالنسبة الى المقول والمعتقد اذا كان مطابقا وهو الصادق ايضا لكن باعتبار نسبة القول والعقد اليه والله تعالى واجب الثبوت والدوام غير قابل للعدم والبطلان بذاته احق من كل حق وهو محقق كل حقيقة **قال** والخيرية **اقول** وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى لان الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له وواجب الوجود يستحيل ان يعدم شيء من الكمالات فلا يتطرق اليه الشرية بوجه من الوجوه فهو خير محض **قال** والحكمة **اقول** وجوب الوجود تقتضي وصف الله تعالى بالحكمة لان الحكمة قد يعنى بها معرفة الاشياء وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الاكمل ولا عرفان اكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الاول وايضا فان افعاله تعالى في غاية الاحكام والاتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني ايضا **قال** والتجبر **اقول** وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جبارا لان وجوب الوجود يقتضي استناد كل شيء اليه فهو يجبر ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة فهو جبار من حيث انه واجب الوجود **قال** والقهر **اقول** وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهارا بمعنى انه يقهر العدم بالوجود والتحصيل **قال** والقيومية **اقول** وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيوما انه قائم بذاته ومقيم لغيره لان وجوب الوجود يقتضي استغناءه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته ويقتضي استناد غيره اليه وهو المعنى بكونه مقيما لغيره **قال** واما اليد والوجه والقدم والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم **اقول** ذهب ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة واثبت جماعة من الحنفية التكوين صفة مغايرة للقدرة والتحقيق ان هذه الصفات راجعة الى ما تقدم الفصل الثالث في افعاله وفيه مسائل

المسئلة الاولى في اثبات الحسن والقبح العقليين قال الفصل الثالث في افعاله الفعل المتصف بالزائد اما حسن او قبيح والحسن اربعة **اقول** لما فرغ من اثباته تعالى وبيان صفاته شرع في بيان عدله وانه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وما يتعلق بذلك من المسائل وبدأ بقسمة الفعل الى الحسن والقبيح وبين ان الحسن والقبيح امران عقليان وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة واما الاشاعرة فانهم ذهبوا الى ان الحسن والقبح انما استفادا من الشرع فكلما امر

بحث العدل

حسن والقبح العقليان

الشرع به فهو حسن وكلما نهى عنه فهو قبيح ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح ولو امر الله تعالى بما نهى عنه لانقلب القبيح الى الحسن والاوايل ذهبوا الى ان من الاشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر الى العقل العملي وقد شنع ابو الحسن على الاشاعرة باشياء رديه وما شنع به فهو حق اذ لا يمشي قواعد الاسلام بارتكاب ما ذهب اليه الاشعرية من تجويز القبايح عليه تعالى وتجويز اخلاله بالواجب ما ادري كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين واعلم ان الفعل من المتصورات الضرورية وقد حده ابو الحسن بانه ما حدث عن قادر وممتنع به وحدّ القادر بانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل ولزم الدور وعلى ان الفعل اعم من الصادر عن قادر او غيره اذا عرفت هذا فالفعل الحادث اما ان لا يوصف بامر زايد على حدوثه وهو مثل حركة الساهي والنايم واما ان يوصف وهو قسمان حسن وقبيح فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم والقبيح بخلافه والحسن اما ان لا يكون له وصف زايد على حسنه وهو المباح ويرسم بانه ما لا مدح فيه على الفعل والترك واما ان يكون له وصف زايد على حسنه فاما ان يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب او يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب اذ يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم وهو المكروه فقد انقسم الحسن الى الاحكام الاربعة الواجب والمندوب والمباح والمكروه ومع الحرام يسمى الاحكام الحسنة والقبيحة خمسة **قال** وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع **اقول** استدل على ان الحسن والقبح امران عقليان بوجوه هذا اولها وتقريره انا نعلم بالضرورة حسن بعض الاشياء وقبح بعضها من غير نظر الى شرع فان كل عاقل يجزم بحسن الاحسان ويمدح عليه ويقبح الاساءة والظلم ويذم عليه وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفادا من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرايع **قال** ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا **اقول** هذا وجه ثان يدل على ان الحسن والقبح عقليان وتقريره انهما لو ثبتا شرعا لم يثبتا شرعا ولا عقلا والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية انا لو لم نعلم حسن الاشياء وقبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاذا اخبرنا في شيء انه قبيح لم نجزم بقبحه واذا اخبرنا في شيء انه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب ولجوزنا ان يامرنا بالقبيح وان ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير **قال** ولجاز التعاكس **اقول** الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز ان يقع التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما نتوهمه حسنا قبيحا وبالعكس وكان يجوز ان يكون هناك امم عظيمة يعتقدون حسن مدح من اساء اليهم وذم من احسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الاحكام الى القضايا العقلية

ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص والجبر باطل واستغناؤه

وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى

لا الاوامر والنواهي الشرعية ولا العادات **قال** ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور

اقول لما استدل على مذهبه من اثبات الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الاشاعرة

وقد احتجوا بوجوه الاول لو كان العلم بقبح الاشياء وحسنها ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم

بزيادة الكل على الجزء والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العلوم الضرورية

لا تتفاوت والجواب المنع من الملازمة فان العلوم الضرورية قد تتفاوت بوقوع التفاوت في التصورات بقوله

ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور اشارة الى هذا الجواب **قال** وارتكاب اقل القبيحين

مع امكان التخلص **اقول** هذا يصلح ان يكون جوابا عن شبهتين للاشعرية احديهما قالوا لو كان

الكذب قبيحا لكان الكذب المقتضي لتخليص النبي من يد الظالم قبيحا والثاني باطل لانه يحسن

تخليص النبي فالمقدم مثله الثانية قالوا لو قال الانسان لاكذبن غدا فان حسن منه الصدق بايفاء

الوعد لزم حسن الكذب وان قبح كان الصدق قبيحا فيحسن الكذب والجواب فيهما واحد وذلك لان

تخليص النبي ارجح من الصدق ويكون تركه اقبح من الكذب فيجب ارتكاب ادنى القبيحين وهو الكذب

لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق وايضا يجب ترك الكذب في غد لانه اذا كذب

في الغد فعل شيئا فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله ووجها واحدا من وجوه الحسن وهو الصدق

واذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب والعزم على الكذب هما وجها حسن وفعل وجها واحدا من وجوه

القبيح وهو الكذب ايضا قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الاولى بان يفعل التورية او يأتي

بصورة الاخبار الكذب من غير قصد اليه ولان جهة الحسن والتخلص وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هو

الكذب وهي غير منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحا وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسنا **قال**

والجبر باطل **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انهم قالوا الجبر حق فينتفي الحسن والقبح

العقليان والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدم ما يأتي والجواب الطعن في الصغرى وسيأتي البحث

فيها **المسئلة الثانية** في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب **قال** واستغناؤه

وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى **اقول** اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة انه

تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب ونازع الاشعرية في ذلك واسندوا القبائح اليه تعالى الله عن ذلك

والدليل على ما اختاره المعتزلة ان له داعيا الى الفعل الحسن وليس له صارف عنه وله صارف

عن فعل القبيح وليس له داعيا اليه وهو قادر على كل مقدور ومع وجود المقدرة والداعي يجب الفعل

وانما قلنا ذلك لانه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح ومن المعلوم

فهو تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

بالضرورة ان العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه والعالم بالحسن القادر عليه اذا خلا من جهات المفسدة فانه يوجده وتحريره ان الفعل بالنظر الى ذاته ممكن واجب بالنظر الى علته وكل ممكن مستند الى قادر فان علته انما تتم بواسطة القدرة والداعي فاذا وجدا وفقدت الصارف تم السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل وايضاً لو جاز منه فعل القبيح او الاخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده لامكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب ذلك يفضي الى الشك في صدق الانبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه **المسئلة الثالثة** في انه تعالى قادر على القبيح **قال** مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق **اقول** ذهب العلماء كافة الى انه تعالى قادر على القبيح الا النظام والدليل على ذلك انا قد بينا نسبة قدرته الى الممكنات والقبيح منها فيكون مندرجا تحت قدرته احتج بان وقوعه منه يدل على الجهل او الحاجة وهما منتفيان في حقه تعالى والجواب ان الامتناع هنا بالنظر الى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الاصلي ولهذا عقب المص الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وان لم يذكرها صريحا **المسئلة الرابعة** في انه يفعل لغرض **قال** ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه **اقول** اختلف الناس هنا فذهبت المعتزلة الى انه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئا لغير فائدة وذهبت الاشاعرة الى ان افعاله تعالى يستحيل تعليلها بالاغراض والمقاصد والدليل على مذهب المعتزلة ان كل فعل لا يقع لغرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحيل منه القبيح احتج المخالف بان كل فاعل لغرض وقصد فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان والجواب النقص انما يلزم لو عاد الغرض والنفع اليه اما اذا كان الغرض عايدا الى غيره فلا كما تقول انه تعالى يخلق العالم لنفعهم **المسئلة الخامسة** في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي **قال** وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي **اقول** مذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء وقعت ولا ويكره المعاصي سواء وقعت ولا وقالت الاشاعرة كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة او معصية والدليل على ما ذهب اليه المعتزلة وجهان الاول انه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم وكما ان فعل القبيح قبيح فكذا ارادته قبيحة وكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ارادة تركه الثاني انه تعالى امر بالطاعات ونهى عن المعاصي والحكيم انما يامر بما يريد لا بما يكرهه وينهى عما يكره لا عما يريده فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما امر بها ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما نهى عنها وكان الكافر مطيعا بكفره وعدم ايمانه لانه فعل ما اراده الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع

وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي

بحث انه تعالى يفعل لغرض

بحث انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي

وبعض الافعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع والضّرورة قاضية باستناد افعالنا الينا والوجوب للدّاعي لا ينافي القدرة كالواجب

عمّا ذكرهم وذلك باطل قطعا **قال** وبعض الافعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع **اقول** لمّا فرغ من الاستدلال شرع في ابطال حجج الخصم وهي ثلثة الاولى قالوا الله تعالى فاعل لكل موجود فيكون القبائح مستندة اليه بارادته والجواب ما ياتي من كون بعض الافعال مستندة الينا الثانية انّ الله تعالى لو اراد من الكافر الطاعة والكافر اراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر لزم ان يكون الله تعالى مغلوبا اذ من يقع مراده من المريدين هو الغالب والجواب انّ هذا غير لازم لانّ الله تعالى انّما يريد الطّاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو انّما يتحقّق بارادة المكلّف ولو اراد الله تعالى ايقاع الطّاعة من الكافر مطلقا سوآء كانت عن اختيار او اجبار لوقعت الثالثة قالوا كلّما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع فاذا علم عدم وقوع الطّاعة من الكافر استحال ارادتها منه والّا لكان مريدا لما يمتنع وجوده والجواب انّ العلم تابع لا يؤثر في امكان الفعل وقد مرّ تقرير ذلك **المسئلة السّادسة** في انّا فاعلون **قال** والضّرورة قاضية باستناد افعالنا الينا **اقول** اختلف العقلآء هنا فالّذي ذهب اليه المعتزلة انّ العبد فاعل لافعال نفسه واختلفوا فقال ابو الحسين انّ العلم بذلك ضروري وهو الحقّ الّذي ذهب اليه المصّ وقال اخرون انّه استدلالي وامّا جهم بن صفوان فانّه قال انّ الله تعالى هو الموجد لافعال العباد واضافتها اليهم على سبيل المجاز فاذا قيل فلان صلّى وصام كان بمنزلة قولنا طال وغني وقال ضرار بن عمرو والنجّار وحفص الفرد وابو الحسن الاشعريّ انّ الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب ولم يجعل لقدرة العبد اثرا في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وهذا الاقتران هو الكسب وفسّر القاضي الكسب بان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية صفتان واقعتان بقدرة العبد وقال ابو اسحق من الاشاعرة انّ الفعل واقع بمجموع القدرتين والمصّ التجأ الى الضّرورة ههنا فانّا نعلم بالضّرورة الفرق بين حركة الحيوان اختيارا وحركة الحجر الهابط ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في احد الفعلين به وعدمه في الاخر **قال** والوجوب للدّاعي لا ينافي القدرة كالواجب **اقول** لمّا فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبهة الخصم وتقرير الشّبهة الاولى انّ صدور الفعل من المكلّف امّا ان يقارن تجويز لا صدوره او امتناع لا صدوره والثّاني يستلزم الجبر والاوّل امّا ان يترجّح فيه الصّدور على لا صدور لمرجّح او لا لمرجّح والثّاني يلزم منه الترّجيح لاحد طرفي الممكن من غير مرجّح وهو محال والاوّل يستلزم التسلسل والانتهآء الى ما يجب معه الترّجيح وهو ينافي التّقدير ويستلزم الجبر والجواب انّ الفعل بالنّظر الى قدرة العبد ممكن وواجب بالنّظر الى داعيه وذلك لا يستلزم الجبر فانّ كلّ قادر فانّه يجب عنه الاثر عند وجود الدّاعي كما في حقّ الواجب تعالى فانّ هذا

مسئلة في انّ العباد فاعلون باختيار افعالهم

والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال ومع الاجتماع يقع مراده تعالى والحدوث اعتباري

وامتناع الجسم لغيره وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة

الدليل قايم في حقه تعالى ووجه المخلص ما ذكرناه على ان هذا غير مسموع من اكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وبه اجابوا عن الشبهة التي اوردها الفلاسفة عليهم فما ادري لم كان الجواب بذلك مسموعا هناك ولم يكن مسموعا ههنا **قال** والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال **اقول** هذا الجواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها ان العبد لو كان موجدا لافعاله بنفسه لكان عالما بها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها وانما نقصد الحركة الى المنتهى وان لم نقصد جزئيات تلك الحركة والجواب ان الايجاد لا يستلزم العلم فان الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالاحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم نفي الايجاد نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو الحاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى **قال** ومع الاجتماع يقع مراده تعالى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها ان العبد لو كان قادرا على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه تعالى قادر على كل مقدور فلو كان العبد قادرا على شيء لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه واما بطلان التالي فلانه لو اراد الله ايجاده واراد العبد اعدامه فان وقع مراداهما او عدما لزم اجتماع النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الاخر لزم الترجيح من غير مرجح والجواب ان نقول يقع مراد الله تعالى لان قدرته اقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل اخذه بعض الاشاعرة من الدليل الذي استدل به المتكلمون على الوحدانية وهناك يتمشى لتساوي قدرتي الالهين المفروضين اما ههنا فلا **قال** والحدوث اعتباري **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها قدماء الاشاعرة وهي ان الفاعل يجب ان يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله وهو الحدوث ونحن محدثون فلا يجوز ان نفعل الحدوث وتقرير الجواب ان الفاعل لا يؤثر الحدوث لانه امر اعتباري ليس بزايد على الذات والا لزم التسلسل وانما نؤثر في الماهية وهي مغايرة لنا **قال** وامتناع الجسم لغيره **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انا لو كنا فاعلين في الاحداث لصح منا احداث الجسم لوجود العلة المصححة للتعلق وهي الحدوث والجواب ان الجسم يمتنع صدوره عنا لا لاجل الحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل انما امتنع صدوره عنا لانا اجسام والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مر **قال** وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها قدماؤهم وهي انا لو كنا فاعلين لصح منا ان نفعل مثل ما فعلنا اولا من كل جهة لوجود القدرة والعلم والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي انا لا نقدر على ان

ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى والشكر على مقدمات الايمان والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا

يكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الاول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحروف ومقاديرها وتقرير الجواب ان بعض الافعال يصدر عنا في الزمان الثاني مثل ما صدر منا في الزمان الاول مثل كثير من الحركات والافعال وبعضها يتعذر علينا فيه ذلك لانه ممتنع ولكن لعدم الاحاطة الكلية بما فعلناه اولا فان مقادير الحروف اذا لم يضبطها لم يصدر عنا مثلها الا على سبيل الاتفاق **قال** ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا للايمان لكان بعض افعال العبد خيرا من فعله تعالى لان الايمان خير من القردة والخنازير والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والجواب ان نسبة الخيرية ههنا منتفية لانكم ان عنيتم بان الايمان خير انه انفع فليس كذلك لان الايمان انما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير عاجل وان عنيتم به انه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القردة والخنازير فح لا يكون الايمان خيرا بنفسه وانما الخير هو ما يؤدي اليه الايمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب حينئذ يكون المدح والثواب خيرا وانفع للعبد من القردة والخنازير لكن ذلك من فعله تعالى واعلم ان هذه الشبهة ركيكة جدا وانما اوردها المصنف رح هنا لان بعض الحشوية اورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فانقطع عنها والتزم بالجبر لاجلها **قال** والشكر على مقدمات الايمان **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا للايمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه والتالي بالاجماع باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فانه لا يحسن منا شكر غيرنا على فعلنا والجواب ان الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماته وتعريفنا اياه وتمكيننا منه وحضور اسبابه والاقدار على شرايطه **قال** والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا **اقول** هذا جواب عن الشبهة النقلية بطريق اجمالي وتقريره انهم قالوا قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون ختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والجواب ان هذه الايات متأولة قد ذكر العلماء تاويلها في كتبهم وايضا فهي معارضة بمثلها وقد صنفها اصحابنا على عشرة اوجه احدها الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل نفس بما كسبت رهينة كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم الى اخرها الثاني الايات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى ولا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل تجزون الا ما كنتم تعملون

من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري او لئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا ان الذين كفروا لعلّهم الثالث الايات الدالّة على تنزيه افعاله تعالى عن مماثلة افعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر ليس بحسن وكذا الظلم وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق ان الله لا يظلم مثقال ذرّة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا الرابع الايات الدالّة على ذمّ العباد على الكفر والمعاصي والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر ما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله الخامس الايات الدالّة على التهديد والتخيير كقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر من شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس الايات الدالّة على المسارعة الى الافعال قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله استجيبوا لله وللرسول واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم السابع الايات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة وثبوت اللطف منه كقوله تعالى واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر الثامن الايات الدالّة على استغفار الانبياء ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك اني كنت من الظالمين رب اني ظلمت نفسي رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم التاسع الايات الدالّة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر اليهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلا انها كلمة هو قائلها العاشر الايات الدالّة على التحسر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا منها ربنا ارجعون ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة الى غير ذلك من الايات الكثيرة وهي معارضة لما ذكروه على ان الترجيح معنا لان التكليف انما يتم باضافة الافعال الينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانذار وانما طوّل المص في هذه المسئلة لانها من المهمات **المسئلة السابعة** في المتولّد **قال** وحسن المدح والذمّ على المتولّد يقتضي العلم باضافته الينا **اقول** الافعال تنقسم الى المباشر والمتولّد والمخترع فالاول هو الحادث

في انقسام الافعال الى المباشر والمتولّد والمخترع

ابتداء بالقدرة في محلها والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد
ويسمونه المسبب يسمون الاول سببا سواء كان الثاني حادثا في محل القدرة او في غير محلها والثالث
ما يفعل لا لمحل فالاول مختص بنا والثالث مختص به تعالى والثاني مشترك واعلم ان الناس اختلفوا
في المتولد هل يقع بنا ام لا فجمهور المعتزلة على انه من فعلنا كالمباشر وقال معمر انه لا فعل للعبد الا
الارادة وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل والانسان عنده جزء في القلب يوجد فيه الارادة
وما عداها يضيفه الى طبع المحل وقال آخرون لا فعل للعبد الا الفكر وقال ابو اسحق النظام ان فعل الانسان
هي الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه والانسان عنده هو شيء متناسب في الجملة والارادة والاعتقادات
حركات القلب وما يوجد منفصلا عن الجملة كالكتابة وغيرها فانه من فعله تعالى بطبع المحل وقال ثمامة
ان فعل الانسان هو ما يحدثه في محل قدرته فاما ما تعدى محل القدرة فهو حادث لا محدث له ولا فعل
لا فاعل له وقالت الاشعرية المتولد من فعله تعالى والجماهير من المعتزلة التجأوا في هذا المقام
الى الضرورة فانا نعلم استناد المتولدات الينا كالكتابة والحركات وغيرها من الصنائع ويحسن منا مدح
الفاعل وذمه كما في المباشر والمصنف استدل بحسن المدح والذم على العلم بانا فاعلون للمتولد لا عليه لان
الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية اذا لم يكن هذا الحكم
ضروريا وجماعة من المعتزلة ذهبوا الى انه كسبي واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزمهم الدور لان
حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد الينا فلو جعلنا الاستناد الينا مستفادا منه لزم الدور

قال والوجوب باختيار السبب لاحق **اقول** هذا جواب عن اشكال يورد ههنا وهو ان
يقال ان المتولد لا يقع بقدرتنا لان المقدور هو الذي يصح وجوده وعدمه عن القادر وهذا المعنى منفي
في المتولد لانه عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدرة المصححة والجواب ان الوجوب في المسبب
عند اختيار السبب وجوب لاحق كما ان الفعل يجب عند وجود القدرة والداعي وعند فرض وقوعه
وجوبا لاحقا لا يؤثر في الامكان الذاتي والقدرة فكذا ههنا **قال** والذم في لقاء الصبي عليه لا على
الاحراق **اقول** هذا جواب عن شبهة لهم وهي ان المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد
الينا فانا نذم على المتولد وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم من القى الصبي في النار اذا احترق
بها وان كان المحرق هو الله تعالى والجواب ان الذم ههنا على الالقاء لا على الاحراق فان الاحراق من الله
تعالى عند الالقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعواض لذلك الصبي ولما فيه من مراعاة العادات وعدم
انتقاضها في غير زمان الانبياء ووجوب الدية حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل فان الحافر للبئر

بينه امير المؤمنين ع

معنى القضاء والقدر

في حديث الاصبغ

يلزمه الذمة وان كان الوقوع غير مستند اليه **المسئلة الثامنة** في القضاء والقدر

قال والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة والاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين ع في حديث الاصبغ **اقول** يطلق القضاء على الخلق والاتمام قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين اي خلقهن واتمهن وعلى الحكم والايجاب لقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي اوجب والزم وعلى الاعلام والاخبار كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى وقدر فيها اقواتها والكتابة كقول الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدره في الصحف الاولى التي كان سطر والبيان كقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي بينا واخبرنا بذلك اذا ظهر هذا فنقول للاشعري ما تعني بقولك انه تعالى قضى اعمال العباد وقدرها ان اردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلانه وان الافعال مستندة الينا وان عنى به الالزام لم يصح الا في الواجب خاصة وان عنى به انه تعالى بينها وكتبها واعلم انهم سيفعلونها فهو صحيح لانه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبينه لملائكته وهذا المعنى الاخير هو المتعين للاجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبايح ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث انه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب اولا وثانيا فانا نقول ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب به الرضا من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها الى القضاء والقدر واعلم ان امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحا وافيا في حديث الاصبغ بن نباتة لما انصرف من صفين فانه قام اليه شيخ فقال اخبرنا يا امير المؤمنين ع عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال امير المؤمنين عليه السلام والذي فلق الحبة وبرى النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضائه وقدره فقال له الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ بل عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف

يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فنهض الشيخ مسرورا وهو يقول انت الامام الذي نرجوا بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا منه احسانا قال ابو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي وجه تشبيهه عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه احدها ان المجوس احتصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك المجبرة وثانيها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم انتفى منه وكذلك المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منه وثالثها ان المجوس قالوا ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ورابعها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه لان القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس **المسألة التاسعة في الهدى والضلال** قال

والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منفيان عن الله تعالى **اقول** يطلق الاضلال على الاشارة الى خلاف الحق والباس الحق بالباطل كما تقول اضلني فلان عن الطريق اذا اشار الى غيره واوهم انه هو الطريق ويطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقدا خلاف الحق ويطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى فلن يضل اعمالهم يعني يبطلها والهدى يقال لمعان ثلثة مقابلة لهذه المعاني فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول هداني الى الطريق وبمعنى فعل الهدى في الانسان حتى يعتقد الشيء على ما هو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى سيهديهم يعني سيثيبهم والاولان منفيان عنه تعالى يعني الاشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة لانهما قبيحان والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ولم يفعل الايمان فيهم لانه كلفهم به ويثيب على الايمان فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالى الا فعل ما كلف به واذا قيل انه تعالى يهدي ويضل فان المراد به انه يهدي المؤمنين بمعنى انه يثيبهم ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم ويعاقبهم وقول موسى ان هي الا فتنتك فالمراد بالفتنة الشدة والتكليف الصعب يضل بها من يشاء اي يهلك من يشاء وهم الكفار **المسألة**

بحث الهداية والضلالة

بحث عدم تعذيب الاطفال

العاشرة في انه تعالى لا يعذب الاطفال **قال** وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح ع مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام جايزة **اقول** ذهب بعض الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال المشركين ويلزم الاشاعرة تجويزه والعدلية كافة على منعه والدليل عليه انه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى احتجوا بوجوه الاول قول نوح عليه السلام ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والجواب انه مجاز والتقدير انهم يصيرون كذلك لا حال طفوليتهم الثاني قالوا انا نستخدمه لاجل كفر ابيه فقد فعلنا فيه الما وعقوبة فلا يكون قبيحا والجواب ان الخدمة ليست عقوبة للطفل وليس كل الم ومشقة عقوبة فان الفصد والحجامة المان وليسا عقوبة نعم استخدامه عقوبة لابيه وامتحان له يعوض عليه كما يعوض على امراضه الثالث قالوا ان حكم الطفل يتبع حكم ابيه في الدفن ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزويج والجواب ان المنكر عقابه لاجل جرم ابيه وليس بمنكر ان يتبع حكم ابيه في بعض الاشياء اذا لم يحصل له بها الم وعقوبة ولا الم له في شيء من الدفن والتوارث وترك الصلوة عليه

بحث حسن التكليف

والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه

المسئلة الحادية عشر في حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه وجملة من احكامه

قال والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه **اقول** التكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة وحده ارادة من يجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام ويدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى والنبي والامام والسيد والوالد والمنعم ويخرج المساوي وشرطنا الابتداء لان ارادة هؤلاء انما يكون تكليفا اذا لم يسبقه غيره الى ارادة ما اراده ولهذا لا يسمى الوالد مكلفا بامر الصلوة ولده لسبق ارادة الله تعالى لها منه والمشقة لا بد من اعتبارها ليتحقق الحد اذ التكليف ماخوذ من الكلفة وشرطنا الاعلام لان المكلف اذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا اذا عرفت هذا فنقول التكليف حسن لان الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف لان التكليف ان لم يكن لغرض كان عبثا وهو محال وان كان لغرض فان كان عايدا اليه تعالى لزم المحال وان كان الى غيره فان كان الى غير المكلف كان قبيحا وان كان الى المكلف فان كان حصوله ممكنا بدون التكليف لزم العبث وان لم يمكن فان كان النفع انتقض بتكليف من علم كفره وان كان التعريض فهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة لانه تعريض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح ولا شك ان التعظيم انما يحسن للمستحق ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والاراذل كتعظيم العلماء وانما يستحق

بخلاف الجرح ثم التداوي المعاوضات والشكر باطل ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب

التعظيم بواسطة افعال الحسنة وهي الطاعات ومعنى قولنا ان التكليف تعريض للثواب ان المكلف جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول الى الثواب بعثه على ما به يصل البه وعلم انه سيوصله اليه اذا فعل ما كلفه **قال** بخلاف الجرح ثم التداوي في المعاوضات والشكر باطل **اقول** هذه ايرادات على ما اختاره الاول ان التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داواه طلبا للدواء وكما ان ذلك قبيح وكذا التكليف الثاني ان التكليف طلبا للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كالبيوع والاجارات وغيرها ولا شك ان المعاوضات تفتقر الى رضاء المتعاوضين حتى ان من عاوض بغير اذن صاحبه فعل قبيحا والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضاء المكلف الثالث لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا للنعم السابقة والجواب عن الاول بالفرق من وجهين احدهما ان الجرح مضرة والتكليف نفسه ليس بمضرة وانما المشقة في الافعال التي يتناولها التكليف الثاني ان الجرح والتداوي ازال المضرة لا غرض فيه الا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف عن الثاني ان المراضاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف اغراض الناس في التعامل جنسا ووصفا اما اذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع حدا يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى ان العقلاء تسهون المتمنع منه وعن الثالث ان الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تعالى قادر على ازالة صفة المشقة عن هذه الافعال فلو كان التكليف شكرا لزم العبث في صفة المشقة ولان طلبا لفعل الشاق بخرج النعمة عن كونها نعمة **قال** ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب **اقول** لما ذكر المحسن للتكليف على راى المتكلمين شرع في طريق الاسلاميين من الفلاسفة فبدا بذكر الحاجة الى التكليف ثم ذكر منافعه الدنيوية والاخروية وتحقيقه ان يقول ان الله خلق الانسان مدنيا بالطبع لا كغيره من الحيوانات لا يمكن ان يبقى اشخاصه ولا يحصل لهم كمالاتهم الا بالتعاضد والتعاون لان الاغذية والملبوسات امور صناعية يحتاج كل منهم الى صاحبه في عمل يستغنيه عن عمله حتى يتم كمال ما يحتاج اليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير امزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للافعال الصادرة عنهم مظنة التنازع والفساد ووقوع الفتن فوجب وضع قانون وسنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم ثم تلك السنة لو استند وضعها اليهم لزم المحذور فوجب استنادها الى شخص متميز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد اليه والطاعة وذلك انما يكون بمعجزات تدل على انها من عند الله تعالى ثم من المعلوم تفاوت اشخاص الناس في قبول الخير والشر والرذائل والنقصان والفضائل بحسب حالات امزجتهم

وهبات

وهيات نفوسهم فوجب ان يكون هذا الشارع مؤيدا لا يعجز عن احكام شريعته في جمهور الناس بعضهم
بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب بعضهم بالزجر والقتال ولما كان النبي لا يتفق
في كل زمان وجب ان يبقى السنن المشروعة الى وقت اضمحلالها وانقضاء الحكمة الالهية بتجديد عبرها ففرضت
عليهم العبادات المذكرة لصاحب الشرع وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فيحصل لهم من تلقي
الاوامر والنواهي الالهية منافع ثلث احدها رياضة النفس باعتبار الامساك عن الشهوات ومنعها عن القوة
الغضبية المكدرة لصفاء القوة العقلية الثاني تعويد النفس النظر في الامور الالهية والمطالب العالية
واحوال المعاد والتفكر في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته واسمائه وتحقق
فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الالهية
بالبراهين القطعية الخالصة عن شبهات المغالطة والثالثة تذكرهم ما وعدهم الشارع
من الخير والشر الاخرويين بحيث يحفظ النظام المقتضي للتعادل والترافد ثم زاد الله تعالى المستعمل للشرايع
الاجر والثواب في الآخرة فهذه مصالح التكليف عند الاوائل **قال** ووجب لزجره عن القبائح

اقول هذا مذهب المعتزلة وانكره الاشاعرة ذلك والدليل على وجوب التكليف انه لو لم يكلف
الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغريا بالقبيح والتالي باطل لقبحه فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان الله تعالى اذا اكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلا الى القبيح وشهوة له ونفورا عن الحسن فلو لم يقرر
في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمؤاخذة على الاخلال بالواجب وفعل القبيح
لكان وقوع القبيح من المكلف داعيا والى هذا اشار بقوله لزجره عن القبائح

قال وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت
صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع القبيح عليه
وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الآلة **اقول** لما ذكر ان التكليف حسن
شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف قد ذكر امورا لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع الى نفس
التكليف ومنها ما يرجع الى متعلق التكليف اعني الفعل والمكلف والمكلف اما ما يرجع الى التكليف
فامران احدهما انتفاء المفسدة فيه بان لا يكون مفسدة لنفس المكلف به في فعل آخر واخلال في تكليفه
او مفسدة لمكلف آخر والثاني ان يكون متقدما على الفعل قدرا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال ليه
فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران احدهما امكان وجوده
الثاني كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا وان كان التكليف

على حسنه وعلم المكلف به الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الآلة

من احتياره ترك فعل فامّا ان يكون الفعل قبيحاً او يكون الاخلال به اولى من فعله وامّا ما يرجع الى المكلف فان يكون عالماً بصفات الفعل لئلا يتكلف بايجاد القبيح وترك الواجب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يخل بعضه وان يكون القبيح ممتنعاً عليه لئلا يخل بالواجب فلا يوصل الثواب الى مستحقه وامّا ما يرجع الى المكلّف فان يكون قادراً على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم به وامكان الالة او حصولها ان كان الفعل ذا الة **قال** ومتعلقه امّا علم امّا عقلي او سمعيّ وامّا ظنّ وامّا عمل **اقول** متعلق التكليف قد يكون علما وقد يكون عملا امّا العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادراً عالما الى غير ذلك من الصّفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيّا نحو التكاليف السّمعية وامّا الظّن فنحو كثير من الامور الشرعيّة كظن القبلة او غيرها وامّا العمل فقد يكون عقليا كردّ الوديعة وشكر المنعم وردّ الدين وقبح الظلم والكذب وحسن التفضل والعفو وقد يكون سمعيّاً كالصّلوة وغيرها وهذه الافعال تنقسم الى الواجب والمندوب والحرام والمكروه **قال** وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب **اقول** يريد انّ التكليف منقطع ويدلّ عليه الاجماع والمعقول امّا الاجماع فظاهر اذ الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع على انّ التكليف وامّا المعقول فنقول لو كان التكليف دائما لم يكن ايصال الثواب الى المطيع والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الشرطية انّ التكليف مشروط بالمشقة والثواب مشروط بخلوصه عن الكدّ والمشاق والجمع بينهما محال ولا بدّ من تراخ بين التكليف والثواب الا لزم الالجاء **قال** وعلّة حسنه عامّة **اقول** لما بيّن اولاً حسن التكليف مطلقا شرع في بيان حسنه في حقّ الكافر والدليل عليه انّ العلّة في حسن التكليف هي التعريض للثواب عامّة في حقّ المؤمن والكافر فكان التكليف حسنا فيهما وهو ظاهر **قال** وضرر الكافر من اختياره **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدّر تقريره انّ تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسنا بيان المقدّمة الاولى انّ التكليف نوع مشقة في العاجل وحصول العقاب بتركه وهو ضرر عظيم وانتفت المصلحة فيه اذ لا ثواب له فكان قبيحا قطعا والجواب انّ التكليف نفسه ليس بضرر ولا مستلزم من حيث هو تكليف ضررا والّا لكان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر انما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه **قال** وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه **اقول** الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام انّه جواب عن سؤال مقدّر ايضاً وهو ان يقال انكم شرطتم في التكليف ان لا يكون مفسدة للمكلّف لا لغيره وهذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلّف فيكون قبيحا كما ان تكليف زيد لو استلزم مفسدة راجعة

الى عمرو

والفايدة ثابتة واللطف واجب ليحصل الغرض به فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعره

الى غيره كان قبيحا والجواب ان الضرر ههنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرطناه اعني انتفاء المفسدة اللازمة للتكليف **قال** والفايدة ثابتة **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكافر لا فايدة فيه لان الفايدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فايدة في تكليفه فكان عبثا والجواب لا نم ان الفايدة هي الثواب بل التعريض له وهو حاصل في حقه كالمؤمن

المسألة الثانية عشر في اللطف وماهيته واحكامه

قال واللطف واجب ليحصل الغرض به **اقول** اللطف هو ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة وابعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الالجاء واحترزنا بقولنا ولم يكن له حظ في التمكين عن الالة فان لها حظا في التمكين وليست لطفا وقولنا ولم يبلغ حد الالجاء لان الالجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه وهذا اللطف المقرب وقد يكون اللطف محصلا وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين وهذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنده لان اللطف امر زايد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من ان يطيع او لا يطيع وليس كذلك التكليف لان عنده يتمكن من ان يطيع وبدونه لا يتمكن من ان يطيع او لا يطيع فلم يلزم ان التكليف الذي يطيع عنده لطفا اذا عرفت هذا فنقول اللطف واجب خلافا للاشعرية والدليل على وجوبه انه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض **قال** فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل **اقول** لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان اقسامه وهو ثلثة الاول ان يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم والثاني ان يكون من فعل المكلف فهذا يجب على الله تعالى ان يعرفه اياه ويشعره به ويوجبه عليه الثالث ان يكون من فعل غيرهما فهذا انما يشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بان ذلك الغير يفعل اللطف **قال** ووجوه القبح منفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة **اقول** لما ذكر ان اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد اورد من شبهة الاشاعرة ثلثة الاول قالوا اللطف انما يجب اذا خلا من جهات المفسدة لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفاسد

به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل

حذا اللطف

ووجوه القبح منفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة

فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذى توجبونه مشتملا على جهة قبح لا نعلمها فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس هنا وجه قبح وليس ذلك استدلالا بعدم العلم على العلم بالعدم الثانى ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لم يكن لطفا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثانى اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجيز الله تعالى وهو باطل او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب والجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه فان اللطف لطف فى نفسه سواء حصل الملطوف فيه او لا بل كونه لطفا من حيث انه يقرب الى الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه وامتناع ترجحه انما يكون لوجود معارض اقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف فى حقه مرجوحا ويمكن ان يكون ذلك جوابا عن سؤال اخر وتقريره ان اللطف لو كان واجبا لم يقع معصية من المكلف اصلا لانه تعالى قادر على كل شئ فاذا قدر على ان يلطف لكل مكلف فى كل فعل لم يقع معصية لانه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر والمعاصى موجودة وتقرير الجواب ان نقول انما يصح ان يقال يجب ان يلطف للمكلف اذا كان له لطف يصلح عنده ولا استبعاد فى ان يكون بعض المكلفين من لا لطف له سوى العلم بالمكلف والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف الثالث ان الاخبار بان المكلف من اهل الجنة او من اهل النار مفسدة لانه اغراء بالمعاصى وقد يعلم وهو ساقط اللطف والجواب ان الاخبار بالجنة ليس اغراء مطلقا لجواز ان يقترن به من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعصية واذا انتفى كونه اغراء على هذا التقدير بطل انه مفسدة على الاطلاق واما الاخبار بالنار فليس مفسدة ايضا لان الاخبار ان كان للجاهل كابى لهب انتفت المفسدة فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى فلا يدعوه ذلك الى الاصرار على الكفر وان كان عارفا كابليس لم يكن اخباره تعالى بعقابه داعيا الى الاصرار على الكفر لانه يعلم انه باصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغريا عليه

قال ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم **اقول** المكلف اذا منع المكلف عن اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والملجى اليها كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فاخبر انه لو منعهم اللطف فى بعثة الرسول لكان لهم ان يسالوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما ان لابليس ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصى **قال** ولا بد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى

المنتسبين ولا يبلغ الالجاء ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا ويزيد اللطف على جهة الحسن ويدخله التخيير ويشترط حسن البدلين

المنتسبين **اقول** لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر احكامه وقد ذكر منها خمسة الاول انه لا بد من ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف وهذا ظاهر لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح بلا مرجح ولم يكن كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ترجيح من غير مرجح ايضا والى هذين اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه هذا ما فهمناه من هذا الكلام **قال** ولا يبلغ الالجاء **اقول** هذا الحكم الثاني من احكام اللطف وهو ان لا يبلغ في الدعاء الى الملطوف فيه الى حد الالجاء لان الفعل الملجى الى فعل آخر يشتبه اللطف في كون كل منهما داعيا الى الفعل غير ان المتكلمين لا يسمون الملجى الى الفعل لطفا فلهذا شرطنا في اللطف زوال الالجاء عنه الى الفعل **قال** ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا **اقول** هذا الحكم الثالث من احكام اللطف وهو وجوب كونه معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الالم الواصل الى البهيمة لطفا لنا وان كان اللطف لا يتم الا بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المناسبة التي بين اللطف والملطوف فيه **قال** ويزيد اللطف على جهة الحسن **اقول** هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرائض او مندوبا كالنوافل هذا هو من فعلنا واما ما كان من فعله تعالى فقد بينا وجوبه في حكمته **قال** ويدخله التخيير **اقول** هذا هو الحكم الخامس وهو ان اللطف لا يجب ان يكون معينا بل يجوز ان يدخله التخيير بان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسده اما في حقنا فكما في الكفارات الثلاث واما في حقه تعالى فلجواز ان يخلق لزيد ولدا يكون لطفا له وان كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غيره لذلك الولد من اجزاء غير اجزاء الولد الاول وعلى صورة غير صورته ولا يجب احد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخير **قال** ويشترط حسن البدلين **اقول** لما ذكر ان اللطف يجوز ان يدخله التخيير نبه على شرط كل واحد من البدلين اعني اللطف وبدله واطلق على كل واحد منهما اسم البدل بالنظر الى صاحبه اذ ليس احدهما بالاصالة اولى من الآخر وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وهذا مما لم يتفق عليه الآراء فان جماعة من العدلية ذهبوا الى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفا قائما مقام امراض الله تعالى واستدلوا بان وجه كون الالم

وبعض الالم قبيح يصدر عنّا خاصّة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنّا وحسنه وامّا لاستحقاق او لاشتماله على النفع ودفع الضرر الزايدتين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بدّ في المشتمل على النفع من اللطف ويجوز في المستحق كونه عقابا

من فعله تعالى لطفا هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منّا فجاز ان يقوم مقامه وهذا ليس بجيد لان كونه لطفا جهة وجوب القبيح ليس له جهة وجوب اللطف امّا هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما نقول انّ العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وان لم يكن الذبح نفسه لطفا المسئلة الثالثة عشر في الالم ووجه حسنه قال وبعض الالم قبيح يصدر عنّا خاصّة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنّا وحسنه وامّا لاستحقاقه او لاشتماله على النفع ودفع الضرر الزايدتين او لكونه عاديًا او على وجه الدفع اقول في هذا الكلام مباحث الاوّل في مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله اعلم انا قد بيّنا وجوب الالطاف والمصالح وهي ضربان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا اعني المنافع الدنيوية ومصالح الدين امّا مضار او منافع والمضار منها الالم والامراض وغيرها كالاجال والغلاء والمنافع الصحة والسعة في الرزق والرخص فلاجل هذا بحث المصنّف عقيب اللطف عن هذه الاشياء ولما كانت الالام يستلزم الاعواض وجب البحث عنها ايضًا البحث الثاني اختلف الناس في قبح الالم وحسنه فذهبت الثنوية الى قبح جميع الالام وذهبت المجبرة الى حسن جميعها من الله تعالى وذهب البكرية واهل التناسخ والعدلية الى حسن بعضها وقبح الباقي البحث الثالث في علة الحسن اختلف القايلون بحسن بعض الالم في وجه الحسن فقال اهل التناسخ ان علة الحسن هي الاستحقاق لا غير لان النفوس البشرية اذا كانت في ابدان قبل هذه الابدان وفعلت ذنوبا استحقت الالم عليها وهذا ايضا قول البكرية وقالت المعتزلة انه يحسن عند شروط احدها ان يكون مستحقا وثانيها ان يكون فيها نفع عظيم يوفي عليها وثالثها ان يكون فيها دفع ضرر اعظم منها ورابعها ان يكون مفعولا على مجرى العادة كما يفعله الله تعالى بالحيّ اذا القياه في النار وخامسها ان يكون مفعولا على سبيل الدفع عن النفس كما اذا المنا من يقصد قتلنا لا تا متى علمنا اشتمال الالم على احد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعا قال ولا بدّ في المشتمل على النفع من اللطف اقول هذا شرط لحسن الالم المبتدأ الذي يفعل الله تعالى لاشتماله على نفع المتالم وهو كونه مشتملا على اللطف امّا للمتالم او لغيره لان تخلو الالم عن النفع الزايد الذي يختار المولم معه الالم يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان فلا بدّ من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الالم وهنا اختلف الشيخان فقال ابو علي ان علة قبح الالم كونه ظلما لا غير ولم يشترط هذا الشرط وقال ابو هاشم انه يقبح لكونه ظلما او لكونه عبثا فاوجب في الامراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الاعواض لزيادة اشتمالها على اللطف لمكلف اخر ولهذا يقبح منّا تخليص الغريق بشرط كسر يده واستيجار من ينزح ماء البئر ويقذفه فيها لغير غرض مع توفية الاجرة ويمكن الجواب هنا لابي علي عمّا ذكرناه في كتاب نهاية المرام قال ويجوز في المستحق كونه عقابا اقول هذا مذهب ابي الحسين البصري فانه

ع ٢٣ جوزان

جوزان يقع الامراض فى الكفار والفساق عقابا للكافر والفاسق لانه المواصل الى المستحق فامكن ان يكون عقابا ويكون تحمله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما فى الحدود ومنع قاضى القضاة من ذلك وجزم بكون امراضهم محنا لا عقوبات لانه يجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك فى العقاب فالجواب المنع من عدم اللزوم فى العقاب لان الرضا يطلق على معنيين احدهما الاعتقاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمحنة والثانى موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدور فلا يجب فى المحنة ولا فى العقاب فاذا كان الرضا بالمعنى الاول واجبا فى العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بان لا يظهر خلاف الرضا وهو الجزع ويجب ايضا التسليم بان يعتقد انه لو تمكن من دفع المرض الذى هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمتنع منه **قال** ولا يكفا للطف فى الم المكلف فى الحسن **اقول** هذا مذهب الشيخين وقاضى القضاة وجوز بعض المشايخ ادخال الالم على المكلف اذا اشتمل على اللطف والاعتبار وان لم يحصل فى مقابلته عوض لان الالم كما يحسن لنفع يقابله كذا يحسن لما يؤدى اليه الالم ولهذا حسن منا تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لما كان مشاق السفر علة فى حصول الربح المقابل للسلعة وكذا الالم الذى هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة يحسن فعله وان خلا عن العوض لادائه الى النفع وحجة الاوايل ان الالم غير المستحق لولا اشتماله على النفع او دفع الضرر كان قبيحا والطاعة المفعولة لاجل الالم ليست بنفع والثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الالم فيبقى الالم مجردا عن النفع وذلك قبيح **قال** ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطف **اقول** هذا مذهب ابى الحسين البصرى خلافا لابى هاشم وتقرير مذهب ابى هاشم انا لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذى شتمل عليه الالم هل يحسن منه تعالى فعل الالم بالحى لاجل لطف الغير مع العوض الزايد الذى يختاره المتالم لو عرض عليه قال ابو هاشم نعم لان الالم المشتمل على المنفعة الموفية فى حكم المنفعة عند العقلاء ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة الى الارباح مضارا واذا كان الالم فى حكم المنفعة صار حصول اللطف فى تقدير منفعتين فتخير الحكم فى ايهما شاء وابو الحسين منع من ذلك لان الالم انما يصير فى حكم المنفعة اذا لم يكن طريقا لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى تلك المنفعة بدون ذلك الالم كان ذلك الالم ضررا وعبثا ولهذا يعد العقلاء السفر ضررا مع حصول الربح من دونه **قال** ولا يشترط فى حسنه اختيار المتالم بالفعل **اقول** لا يشترط فى حسن الالم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم للعوض الزايد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون فى النفع الذى يتفاوت فيه اختيار المتالمين واما النفع البالغ الحد لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فانه يحسن

والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت

مبحث الاعواض

الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما تستند الى فعل العبد او امر عباده بالمضار واباحته او تمكين غير العاقل

وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى **المسئلة الرابعة عشر** في الاعواض **قال** والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال **اقول** لما ذكر حسن الالم المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزايد وجب عليه البحث عن العوض واحكامه وبدأ بتحديده فالنفع جنس للمتفضل به وللمستحق وقيد المستحق فصل يميزه عن النفع المتفضل به وقيد الخلو عن التعظيم والاجلال يخرج به الثواب **قال** ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما تستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار واباحته او تمكين غير العاقل **اقول** هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى الاول انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره وقد سبق بيان وجوب العوض من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض الثاني تفويت المنافع اذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين تفويت المنافع وانزال المضار فلو اماتالله تعالى ابناً لزيد وكان في معلومه تعالى انه لو عاش لانتفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده ولو كان في معلومه تعالى عدم انتفاعه به لانه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعدم تفويته المنفعة منه تعالى وكذلك لو اهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله او لم يشعر لان تفويت المنفعة كانزال الالم ولو لم يشعر به لا يستحق العوض وكذا اذا فوت عليه منفعة لم يشعر بها وعندي في هذا الوجه نظر الثالث انزال الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم يجري مجرى الضرر في العقل سواء كان الغم علما ضروريا بنزول مصيبة او وصول الم او كان ظنا بان يغتم عند امارة لوصول مضرة او فوات منفعة او كان علما مكتسبا لانه تعالى هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لامارة الظن فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه اما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر به او فوات منفعة فانه لا عوض فيه عليه تعالى ولو فعل به تعالى فعلا لو شعر به لاغتم نحو ان يهلك له مالا وهو لا يشعر به الى ان يموت فانه لا يستحق العوض عليه تعالى لانه اذا لم يشعر به لم يغتم به الرابع امر الله تعالى عباده بايلام الحيوان واباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او للندب كالضحايا فان العوض في ذلك كله عليه تعالى لاستلزام الامر والاباحة الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا يحسن الالم لاجله الخامس تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام وقد اختلف اهل العدل هنا على اربعة اقوال فذهب بعضهم الى ان العوض على الله تعالى مطلقا ويعزى هذا القول الى ابي علي الجبائي وقال آخرون ان العوض على فاعل الالم وهو قول يحكى عن ابي علي ايضا وقال آخرون لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان وقال قاضي القضاة ان كان الحيوان ملجأ الى

الايلام كان العوض عليه تعالى وان لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه احتج الاولون بانه تعالى مكنه وجعل فيه ميلا شديدا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به حسن الالم من قبيحه ولم يزجره بشيء من اسباب الزجر مع امكان ذلك كله وكان ذلك بمنزلة الاغراء فلولا تكفله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك واحتج الاخرون بقوله عليه السلام ان الله تعالى ينتصف للجماء من القرناء واحتج النافون للعوض بقوله عليه السلام جرح العجماء جبار واحتج القاضي بان التمكين لا يقتضي انتقال العوض من الفاعل الى الممكن والا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الالجاء المقتضي لاسناد الفعل في الحقيقة الى الملجي ولهذا يحسن ذمه دون الملجاء وبان العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الالم والجواب عن الاول بانه لا دلالة في الحديث على انه تعالى ينتصف للجماء بان ينقل اعواض القرناء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى اياها كما ان السيد اذا عزم ما اتلفه عبده يقال قد انتصف من عبده المظلوم مع انه يحتمل المجاز تشبيها للتمكن من الظلم بالقرناء والمظلوم بالجماء لضعفه وعن الثاني بان المراد انتفاء القصاص وعن الثالث بالفرق فان القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الاقدام عليه فلهذا لم يقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحسن المنع منا عن الحسن اذا كان لذلك المنع وجه حسن كما انه يحسن منا منع الصبيان عن شرب الخمر مع المعاقبة عن العقاب **قال** بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور **اقول** اذا طرحنا صبيا في النار فاحترق فان الفاعل للالم هو الله تعالى والعوض علينا بحسن لان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من طرحه ونهانا عنه فصار الطارح كانه الموصل اليه الالم فلهذا كان العوض علينا دونه تعالى وكذا اذا شهد عند الامام شاهدا زور بالقتل فان العوض على الشهود وان كان الله تعالى قد اوجب القتل والامام تولاه وليس عليه عوض لانهما اوجبا بشهادتهما على الامام ايصال الالم اليه من جهة الشرع فصار كانهما فعلاه لا يقال هلا وجب العوض عليه تعالى لانه هو الموجب على الامام قتله لانا نقول ان قول الشاهدين عادة شرعية يجب اجراؤها على قانونها كالعادات الحسية وكما يجب العوض على الملقي للطفل في النار قضاء لحق العادة الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة الشرعية والمناط هو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات **قال** والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا **اقول** اختلف اهل العدل في ذلك فذهب قوم الى ان الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلا لانه هو المدبر لعباده فنظره كنظر الوالد لاولاده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياسا للغائب على الشاهد وقال اخرون منهم انه يجب سمعا لان الوالد يجب عليه تدبير اولاده وتاديبهم اما الانتصاف باخذ

فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان المظلوم من اهل الجنة فرّق الله تعالى اعواضه على الاوقات او تفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يجب دوام لحسن الزايد عما يختار دمعه الالم وان كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع

الارش من الظالم ودفعه الى المظلوم فلا يلزم وجوبه عقلا بل يحسن منا تركهم الطان يكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض والمص اختار وجوبه عقلا وسمعا اما من حيث العقل فلان ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حق المظلوم لانه تعالى مكّن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع قدرته تعالى على منعه ولم يمكّن المظلوم من الانتصاف فلولا تكفله بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلا واما من جهة السمع فلورود القران بانه تعالى يقضي بين عباده ولوصف المسلمين له تعالى بانه الطالب يطلب حق العبد من الغير **قال** فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه **اقول** هذا فرع على وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز ان يمكّن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فمنع منه المص وقد اختلف اهل العدل هنا فقال ابو هاشم والكعبي انه يجوز لكنهما اختلفا فقال الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز بل يجب التبقية لان الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز وقال السيد المرتضى ان التبقية تفضل ايض فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض في الحال اختاره المص لما ذكرنا **قال** فان كان المظلوم من اهل الجنة فرّق الله تع اعواضه على الاوقات او تفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات **اقول** لما ذكر وجوب الانتصاف بين كيفية ايصال العوض الى مستحقه واعلم ان المستحق للعوض اما ان يكون مستحقا للجنة او النار فان كان مستحقا للجنة فان قلنا ان العوض دائم فلا بحث وان قلنا انه منقطع توجه الاشكال بان يقال لو اوصل العوض اليه ثم انقطع عنه حصل له الالم بانقطاعه والجواب من وجهين الاول انه يوصل اليه عوضه متفرقا على الاوقات بحيث لا يتعين له انقطاعه فلا يحصل له الالم الثاني ان يتفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائما فلا يحصل له الالم وان كان مستحقا للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءا من عقابه بمعنى انه يسقط من عقابه بازاء ما يستحقه من الاعواض اذ لا فرق في العقل بين ايصال النفع ودفع الضرر في الايثار فاذا خفف عقابه وكانت الالام عظيمة علم ان الالم بعد اسقاط ذلك القدر عن العقاب اشد ولا يظهر له انه كان في راحة او يقول انه تعالى ينقص من الالم ما يستحقه من اعواضه متفرقا على الاوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل **قال** ولا يجب دوام لحسن الزايد عما يختار دمعه الالم وان كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع **اقول** لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان احكامه وقد اختلف الشيخان فقال ابو علي الجبائي انه يجب دوامه وقال ابو هاشم لا يجب دوامه واختاره المص والدليل عليه ان العوض انما حسن لاشتماله على النفع

الزايد

الزايد على الالم اضعافا يختار معها المؤلم المه ومثل هذا متحقق في المنقطع فكان وجه الحسن فيه ثابتا فلا يجب دوامه وقد احتج ابو علي بوجهين اشار المصنف الى الجواب عنهما الاول انه لو كان العوض منقطعا لوجب ايصاله في الدنيا لان تاخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب انما قلنا بانتفاء الموانع لان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه والجواب لا نم ان المانع من تقدمه في الدنيا انما هو انقطاع الحيوة لجواز ان يكون في تاخيره مصلحة خفية الثاني لو كان العوض منقطعا لو لم دوامه التالي لا يجامع المقدم بيان الملازمة انه بانقطاعه يتالم صاحب العوض والا لم يتالم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه والجواب من وجهين الاول يجوز انقطاعه من غير ان يشعر صاحبه بانقطاعه اما لايصاله اليه على التدريج في الاوقات بحيث لا يشعر بانعامه لكثرة غيره من منافعه او بان يجعله متناهيا ثم يقطعه فلا يتالم الثاني انه غير محل النزاع لان البحث في العوض المستحق على الالم هل يجب دوامه وليس البحث في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائما **قال** ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا **اقول** هذا حكم اخر للعوض يفارق به الثواب وهو انه لا يجب اشعار مستحقه بتوفيره عوضا له بخلاف الثواب اذ يجب في الثواب مقارنته التعظيم ولا فائدة فيه الا مع العلم به اما هنا فانه منافع وملاذ وقد يلتذ وينتفع من لا يعلم ذلك فما يجب ايصاله الى المثاب في الاخرة من الاعواض يجب ان يكون عالما به من حيث انه مثاب لا من حيث انه معوض وح امكن ان يوفره الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين غير المكلفين وان ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا يجب اعادتهم في الاخرة **قال** ولا يتعين منافعه **اقول** هذا حكم ثالث للعوض وهو انه لا يتعين منافعه بمعنى انه لا يجب ايصاله في منفعة معينة دون اخرى بل يصح توفيره بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض وهذا بخلاف الثواب لانه يجب ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والمنكح لانه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض فانا قد بيّنا انه يصلح ايصاله اليه وان لم يعلم انه عوض عما وصل اليه من الالم فصح ايصاله اليه بكل منفعة **قال** ولا يصح اسقاطه **اقول** هذا حكم اخر للعوض وهو انه لا يصح اسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا قول ابي هاشم وقاضي القضاة وجزم ابو الحسين بصحة اسقاط العوض علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله في حل بخلاف العوض عليه تعالى فانه لا يسقط لان اسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه واحتج القاضي بان مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جنسه فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له اسقاط حقه عن غريمه والوجه عندي جواز ذلك لانه حقه وفي هبته نفع للموهوب ويمكن نقل هذا الحق اليه كان جائزا

والعوض عليه تعالى يجب زيادته الى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه

بحث الاجال

والحمل على الصبي غيرها فلان الشرع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة شرعية حتى انا لولا الشرع لجوزنا من الصبي المميز اذا علم رشده ان هبته احسانا الى الغير اذ هذا الاحسان لانتفاء الضرر عنه مع اشتماله على احسان الغير وانه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما وعلى هذا لو كان العوض مستحقا علينا امكن هبته مستحقه لغيره من العباد لما ذكرنا من انه حقه وفي هبته انتفاع الموهوب امكان نقل هذا الحق اما الثواب المستحق عليه فلا يصح هبته لغيرها لانه مستحق بالمدح فلا يصح نقله الى من لا يستحقه **قال** والعوض عليه تعالى يجب زيادته الى حد الرضاء عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته **اقول** هذا حكم اخر للعوض وهو انه اما ان يكون علينا او على الله تعالى اما العوض الواجب عليه تعالى فانه يجب ان يكون زائدا عن الالم الحاصل بفعله او بامره او باباحته او بتمكينه لغير العاقل زيادة ينتهي الى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الالم لو فعل به لانه لولا ذلك لزم الظلم اما مع مثل هذا العوض فانه يصير كانه لم يفعل واما العوض علينا فانه يجب مساواته لما فعله من الالم او فوته من المنفعة لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلما فيها فلا يلزم ان يبلغ الحد الذي شرطناه في الالام الصادرة منه تعالى

المسئلة الخامسة عشر في الاجال

قال واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه **اقول** لما فرغ عن البحث عن الاعواض انتقل الى البحث عن الاجال وانما بحث عنه المتكلمون لانهم بحثوا عن المصالح والالطاف فجاز ان يكون موت انسان في وقت مخصوص لطفا لغيره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح واعلم ان الاجل هو الوقت ونعني بالوقت هو الحادث او ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس امر حادث معلوم لكل احد فجعلنا وقتا لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم مجيء زيد لبعض الناس صح ان يقال طلعت الشمس عند مجيء زيد اذا عرفت هذا فاجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حيوة ذلك الحيوان واجل الدين هو الوقت الذي جعله الغريمان محلا له **قال** والمقتول يجوز فيه الامران لولاه **اقول** اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل فقالت المجبرة انه كان يموت قطعا وهو قول ابي الهذيل العلاف وقال بعض البغداديين انه كان يعيش قطعا وقال اكثر المحققين انه كان يجوز ان يعيش ويجوز له ان يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم ان كان من المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له اجلان وقال الجبائيان واصحابهما ابو الحسين البصري ان اجله هو الوقت الذي قتل فيه ليس له اجل اخر لو لم يقتل فما كان يعيش اليه ليس باجل له الان حقيقي بل تقديري واحتج الموجبون لموته بانه لولاه لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال واحتج الموجبون لحيوته بانه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسنا

ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والسعي في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم

ولما وجب القود لانه لم يفوت حيوته والجواب عن الاول ما تقدم من ان العلم لا يؤثر في المعلوم وعن الثاني منع الملازمة اذ لو مات لعنم استحق ما لكها عوضا زائدا على الله تعالى ويذم تحرقوة الاعواض الزائد والقود من حيث مخالفة الشرع اذ قتله حرام عليه وان علم موته ولهذا لو اخبر الصادق بموت زيد لم يجز لاحد قتله قال ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اقول لا استبعاد في ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يمكن ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان الاجل يطلق على عمره وحيوته ويطلق على اجل موته اما الاول فليس بلطف لانه تمكين له من التكليف واللطف زائد على التمكين واما الثاني فهو قطع للتكليف فلا يصح ان يكلف بعده فيكون لطفا له فيما يكلف من بعده واللطف لا يصح ان يكون لطفا فيما مضى المسئلة السادسة عشر في الارزاق قال والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه اقول الرزق عند المجبرة ما اكل سواء كان حراما او حلالا وعند المعتزلة انه ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منع المنتفع به لقوله تعالى انفقوا مما رزقناكم والله لا يامر بالانفاق من الحرام قالوا ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة انه رزقه ما لم يستهلك لان للمبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل ان يستهلكه لان للمالك منعها الا اذا اوجب رزقها عليه والعاصب اذا استهلك طعام المغصوب بالاكل لا يوصف بانه رزقه الله تعالى لانه تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لان تصرفنا فيه احرم محرمة بخلاف من ابيح الطعام له لانه بعد المضغ والبلع لا يحسن من احد تفويت الانتفاع به لانه معذور فيما تقدم من الاسباب المؤدية الى الانتفاع به وليس الرزق هو الملك لان البهيمة مرزوقة وليس لها ملك والله تعالى مالك ولا يقال ان الاشياء رزق له تعالى والولد والعلم رزق لنا وليسا ملكا لنا في الارزاق كلها من قبله تعالى لانه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصل الى اكتساب الرزق وهو الذي يجعل العبد احق بالانتفاع به بعد الحيازة او غيرها من الاسباب الموصلة اليه ويحظر على غيره منعه من الانتفاع وهو خالق الشهوة التي تتمكن من الانتفاع قال والسعي في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم اقول ذهب الجمهور العقلاء الى ان طلب الرزق سائغ وخالفه بعض الصوفية لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز وما هذا سبيله يجب التصدق به فيجب على الغني دفع ما في يده الى الفقير بحيث يصير فقيرا ليحل له اخذ الاموال الممتزجة بالحرام ولان في ذلك مساعدة للظالمين باخذ العشور والخراجات ومساعدة الظالم محرمة والحق ما قلناه ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول فلانه دافع للضرر فيكون واجبا واما المنقول فقوله تعالى وابتغوا من فضل الله الى غيرها من الآيات وقوله عليه السلام

حسب الارزاق

والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستند الى الله تعالى و الينا ايضا والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف

بحث الاسعار

سامر وانعمتوا امن بالسفر لاجل الغنيمة والجواب عن الاول بالمنع من عدم التمييز اذ الشارع ميز الحلال من الحرام بظاهر اليد ولان تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضي تحريم التناول واللازم باطل بالاتفاق وعن الثاني ان المكتسب غير منحصر في الانتفاع بزراعة او تجارة لا مؤنة الظلمة اذا عرفت هذا فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله وقد يباح مع القناعة وقد يحرم مع منعه عن الواجب

المسألة السابعة عشر في الاسعار

قال والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستند اليه تعالى والينا ايضا **اقول** السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا المثمن وهو ينقسم الى رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وانما اعتبرنا الزمان والمكان لانه لا يقال ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لانه ليس اوان بيعه ويجوز ان يقال انه رخص في الصيف اذا نقص سعره عما جرت عادته في ذلك الوقت ولا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها لانها ليست مكان بيعه ويجوز ان يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها واعلم ان كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلا منه وانعاما او لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يحصلان من قبلنا بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلما منه او لاحتكار الناس او لمنع الطريق خوفا من الظلمة او لغير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلما منه او يحملهم على بيع ما في ايديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص

المسألة الثامنة عشر في الاصلح

بحث الاصلح

قال والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف **اقول** اختلف الناس هنا فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحابهما ان الاصلح ليس بواجب على الله تعالى وقال البلخي انه واجب وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين وقال ابو الحسين البصري انه يجب في حال دون حال وهو اختيار المصنف وتحرير صورة النزاع ان الله تعالى اذا علم انتفاع زيد بايجاد قدر من المال وانتفاء الضرر به في الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب ايجاد ذلك القدر له ام لا احتج الموجبون بان الله تعالى داعيا الى ايجاده وليس له صارف عنه فيجب ثبوته لان مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف يجب الفعل وبيان تحقق الداعي انه احسان خال عن جهات المفسدة وبيان انتفاء الصارف ان المفاسد

٢٤ منقبة

منتفية ولا مشقة فيه واحتج النفاة بان وجوبه يودى الى المحال فيكون محالا بيان الملازمة انا لو فرضنا انتفاء المفسدة فى الزايد على ذلك القدر وثبوت المصلحة فان وجب ايجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لانا نفرض ذلك فى كل زايد وان لم يجب ثبت المطلوب قال ابو الحسين اذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن المفسدة وكان الزايد عليه مفسدة وجب عليه ان يعطيه ذلك القدر لوجود الداعى وانتفاء الصارف واذا لم يكن فى الزايد مفسدة الى غير النهاية فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله لان من دعاه الداعى الى الفعل كان ذلك الداعى حاصلا فى فعل ما يشق فان ذلك يجرى مجرى الصارف عنه فيصير الداعى مترددا بين الداعى والصارف فلا يجب الفعل ولا الترك وتمثل بان من دعاه الداعى الى دفع درهم الى فقير بعينه ولم يظهر له ضرر فى دفعه فانه يدفعه اليه فان حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع اليهم مساويا للدفع الى الاول ويشق عليه الدفع اليهم لحصول الضرر فانه قد يدفع الدرهم الى الفقير منهم وقد لا يدفعه فاذا كان حصول الداعى فيما يشق يقتضى تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده اولى للانتفاء الفعل معه فلهذا قال قد يجب الاصلح فى بعض الاوقات دون بعض وللنفاة وجوه اخر ذكرناها فى كتاب نهاية المرام على الاستقصاء

المقصد الرابع فى النبوة

قال البعثة حسنة لاشتمالها على فوايد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والمنافع والمضار وحفظ النوع الانسانى وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف اقول فى هذا المقصد مسايل

المسئلة الاولى فى حسن البعثة اختلف الناس فى ذلك فذهب المسلمون كافة وجميع ارباب الملل وجماعة من الفلاسفة الى ذلك ومنعت البراهمة منه والدليل على حسن البعثة انها قد اشتملت على فوايد وخلت عن المفاسد فكانت حسنة قطعا وقد ذكر المصنف جملة من فوايد البعثة منها ان يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الاحكام كوحدة الصانع وغيرها وان يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرايع وغيرها من مسايل الاصول ومنها ازالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته اذ قد علم بالدليل العقلى انه مملوك لغيره وان التصرف فى ملك الغير بغير اذنه قبيح فلولا البعثة لم يعلم حسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وبعدمه اذ يجوز العقل طلب المالك فعلا من العبد لا سبيل الى فعله الا بالبعثة فيحصل الخوف ومنها ان بعض الافعال حسنة وبعضها قبيحة ثم الحسنة منها ما يستقل العقل بمعرفة حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين ما لا يستقل العقل

واستفادة الحسن والقبح والمنافع والمضار وحفظ النوع الانسانى وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف

بمعرفتها ومنها ان بعض الاشياء نافعة لنا مثل كثير من الاغذية والادوية وبعضها ضارّ لنا مثل كثير من السموم والحشائش والعقل لا يدرك ذلك كلّه وفي البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة ومنها انّ النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فانّه مدنيّ بالطبع يحتاج الى امور كثيرة في معاشه لا يتمّ نظامها الّا بها وهو عاجز من فعل الاكثر منها الّا بمشاركة ومعاونة والتغلّب موجود في الطبائع البشرية بحيث يحصل التنازع والفساد لحكمة الاجتماع فلا بدّ من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السنّة والشرع ولا بدّ للسنّة من شارع يسنّها ويقرّر ضوابطها ولا بدّ وان يتميّز ذلك الشخص عن غيره من بني نوعه لعدم الاولوية وذلك المائز لا يجوز ان يكون ممّا يحصل من بني النوع لوقوع التشاجر في التخصيص فلا بدّ وان يتميّز من قبل الله تعالى بمعجزة تنقاد البشر الى تصديق مدّعيها ويخوّفهم من مخالفته ويعدهم على متابعته بحيث يتمّ النظام ويستمرّ بقاء النوع الانساني على كماله الممكن له ومنها انّ اشخاص البشر متفاوتة في ادراك الكمالات وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل فبعضهم مستغن عن معاون لقوّة نفسه وكمال ادراكه وشدّة استعداده للاتصال بالامور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية وبعضهم متوسط الحال وتتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة بحسب قربها من احد الطرفين وبعدها عن الآخر وفائدة النبيّ تكميل الناقص من اشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة والنقصان ومنها انّ النوع الانساني يحتاج الى الآلات واشياء نافعة في بقائه كالثياب والمساكن وغيرها وذلك ممّا يحتاج في تحصيله الى معرفة عمله والقوّة البشرية عاجزة عنه ففائدة النبيّ في ذلك تعليم هذه الصنائع النافعة الخفية ومنها انّ مراتب الاخلاق وتفاوتها معلوم يفتقر فيه الى مكمّل تعليم الاخلاق والسياسات بحيث ينتظم امور الانسان بحسب بلده ومشتركه ومنها انّ الانبياء يعرّفون الثواب والعقاب على الطاعة وتركها فيحصل للمكلّف اللطف ببعثتهم فيجب بعثتهم لهذه الفوائد **قال** وشبهة البراهمة باطلة بما تقدّم **اقول** احتجّت البراهمة على انتفاء البعثة بانّ الرسول امّا ان ياتي بما يوافق العقول او بما يخالفها فان جاء بما يوافق العقول لم يكن اليه حاجة ولا فائدة فيه وان جاء بما يخالف العقول وجب ردّ قوله وهذه الشبهة باطلة بما تقدّم في اوّل الفوائد وذلك انا نقول لم لا يجوز ان ياتوا بما يوافق العقول ويكون الفائدة فيه التاكيد لدليل العقل او نقول لم لا يجوز ان ياتوا بما لا يقتضيه العقول ولا يهتدي اليه وان لم يكن مخالفا للعقول بمعنى انّه لا ياتوا بما يقتضي العقل نقيضه مثل كثير من الشرائع والعبادات التي لا يهتدي العقل الى تفصيلها

المسئلة الثانية في وجوب البعثة

قال وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية **اقول** اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة انّ البعثة واجبة وقالت الاشاعرة انّها غير واجبة احتجّت المعتزلة بانّ التكاليف

السمعية

والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الآباء ح ويجب العصمة وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه

السمعية الطاف في التكاليف العقلية واللطف واجب فالتكاليف السمعي واجبة لا يمكن معرفته الا من جهة النبي فيكون وجود النبي واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واستدلوا على كون التكاليف السمعي لطفا في العقلي بان الانسان اذا كان مواظبا على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتهاء عن المناهي العقلية اقرب وهذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وقد بينا فيما تقدم ان اللطف واجب

المسألة الثالثة في وجوب العصمة

قال ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعته وضدها والانكار عليه **اقول** اختلف الناس ههنا فجماعة المعتزلة جوزوا الصغائر على الانبياء اما على سبيل السهو كما ذهب اليه بعضهم او على سبيل التأويل كما ذهب اليه قوم منهم او لانها يقع محبطة بكثرة ثوابهم وذهبت الاشاعرة والحشوية الى انه يجوز عليهم الصغائر والكبائر الا الكفر والكذب وقالت الامامية انه يجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرة كانت وكبيرة والدليل عليه وجوه احدها ان الغرض من بعثة الانبياء انما يحصل بالعصمة فيجب العصمة تحصيلا للغرض وبيان ذلك ان المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الانبياء والمعصية جوزوا في امرهم ونهيهم وافعالهم التي امروهم باتباعهم فيها ذلك وح لا ينقادون الى امتثال اوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة الثاني ان النبي يجب متابعته فاذا فعل معصية فاما ان يجب متابعته او لا والثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة والاول باطل لان المعصية لا يجوز فعلها واشار بقوله ولوجوب متابعته وضدها الى هذا الدليل لانه بالنظر الى كونه نبيا يجب متابعته وبالنظر الى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه الثالث انه اذا فعل معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم ايذاءه وهو منهي عنه وكل ذلك محال **قال** وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه **اقول** يجب ان يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها وقوله وكمال العقل عطف على العصمة اي ويجب في النبي كمال العقل وذلك ظ وان يكون في غاية الذكاء والفطنة وقوة الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي مترددا في الامور متحيرا لان ذلك من اعظم المنفرات عنه وان لا يصح عليه السهو لئلا يسهو عن بعض ما امر بتبليغه وان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات لان ذلك منفر عنه وان يكون منزها عن الفظاظة والغلظة لئلا يحصل النفرة عنه وان يكون منزها عن الامراض المنفرة نحو الابنة وسلس الريح والجذام والبرص وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الاكل على الطريق وغير ذلك لان كل ذلك مما ينفر عنه فيكون منافيا للغرض من البعثة المسألة

وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى

وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا النفور ولا عدم التميز ولا ابطال دلالته ولا العمومية

بحث الكرامات

الرابعة في الطريق الى معرفة صدق النبي عليه السلام قال وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى **اقول** لما ذكر صفات النبي عليه السلم وجب عليه ذكر ما يعرف به نبوته وهو شيء واحد وهو ظهور المعجزة على يده ونعني بالمعجزة ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لان الثبوت والنفي سواء في الاعجاز فانه لا فرق بين قلب العصاء حية وبين منع القادر عن دفع اضعف الاشياء وشرطنا خرق العادة لان فعل المعتاد او نفيه لا يدل على الصدق وقلنا مع مطابقة الدعوى لان من ادعى النبوة ونسب معجزته الى ابراء الاعمى فيحصل له الصمم مع عدم برئه علم انه لا يكون صادقا ولا بد في المعجزة من شروط احدها ان يعجز عن مثله او عما يقاربه الامة المبعوث اليها الثاني ان يكون من قبل الله تعالى او بامره الثالث ان يكون في زمان التكليف لان العادة ينتقض عند اشتراط الساعة الرابع ان يحدث عقيب دعوى المدعي النبوة او جاريا مجرى ذلك ونعني بالجاري مجرى ذلك ان يظهر دعوة النبي في زمانه وانه لا مدعي النبوة غيره ثم يظهر المعجزة بعد ان يظهر معجز اخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه لانه يعلم تعلقه بدعواه ولانه لاجله ظهر كالذي عقيب دعواه الخامس ان يكون خارقا للعادة

المسألة الخامسة في الكرامات قال وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين **اقول** اختلف الناس هنا فذهب جماعة من المعتزلة الى المنع من اظهار المعجزة على الصالحين كرامة لهم ومن اظهارها على العكس على الكذابين اظهارا لكذبهم وجوزه ابو الحسين منهم وجماعة اخرى من المعتزلة والاشاعرة وهو الحق واستدل المص بقصة مريم بما يدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة اصف كالاخبار المتواترة المنقولة عن علي وغيره من الائمة عليهم السلام وحمل المانعون قصة مريم على انه ارهاص لعيسى وقصة اصف على انه معجز لسليمان ع مع بلقيس كانه يقول ان بعض اتباعي يقدر على هذا مع عجزك عنه ولهذا اسلمت بعد الوقوف على معجزاته وقصة علي على تكلم معجزات النبي **قال** ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا النفور ولا عدم التميز ولا ابطال دلالته ولا العمومية **اقول** هذه وجوه استدل بها المانعون من المعتزلة الاول انه قالوا لو جاز ظهور المعجزة على يد غير الانبياء اكراما لهم لجاز ظهورها عليهم وان لم يعلم بها غيرهم لان الغرض هو سرورهم واذا جاز ذلك بلغت في الكثرة الى خروجها عن حد الاعجاز والجواب المنع على الملازمة لان خروجها عن حد الاعجاز وجه قبيح ونحن انما نجوز ظهور المعجزة اذا خلا عن جهات القبح فيجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة الى حد خروجها عن الاعجاز الثاني قالوا لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير

عن

عن الانبياء ادعلة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم فاذا شاركهم في ذلك من لايجب طاعته فات موقعها ولهذا قالوا اكرم الرئيس بنوع ما كل احدهما موقع ذلك النوع لمن لايستحق الاكرام والجواب المنع من انحطاط مرتبة الاعجاز كما لو ظهر على نبى آخر فانه لو لم يظهر الا على نبى واحد لكان موقعه اعظم وكما لا يلزم الاهانة مع ظهوره على جماعة من الانبياء كذا لا يلزم الاهانة مع ظهوره على الصالحين الثالث احتجاج ابى هاشم قال المعجزة يدل بطريق الابانة والتخصيص وفسره قاضى القضاة بان المعجزة يدل على تميز النبى ع عن غيره اذ الامة تشاركون له فى الانسانية ولوازمها فلولا المعجزة لما تميز عنهم فلو شاركهم غيره فيه لم يحصل الامتياز والجواب ان امتياز النبى ع يحصل بالمعجزة واقتران دعوى النبوة وهذا شيء يختص به دون غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له فى المعجزة مشاركته له فى كل شيء الرابع لو جاز اظهار المعجزة على غير النبى لبطلت دلالته على صدق مدعى النبوة والتالى بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ثبوت المعجزة فى غير صورة النبوة ينفى اختصاصه بها ح لا يظهر الفرق بين مدعى النبوة وغيرها بالمعجزة فيبطل دلالته اذ لا دلالة للعام على الخاص وجوابه المنع من الملازمة لان المعجزة مع الدعوى مختص بالنبى عليه السلام فاذا ظهرت المعجزة على شخص فاما ان يدعى النبوة او لا فان ادعاها علمنا صدقه اذ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا وان لم يدع النبوة لم نحكم بنبوته فالحاصل ان المعجزة لا يدل على النبوة ابتداء بل يدل صدق الدعوى فان تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق المدعى فى دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوة الخامس قالوا لو جاز اظهار المعجزة على صادق ليس بنبى لجاز اظهاره على كل صادق فجاز اظهار المعجزة على المخبر بالشبع والجوع وغيرهما والجواب لا يلزم العمومية اى لا يلزم اظهار المعجزة على كل صادق اذ نحن انما نجوز اظهاره على مدعى النبوة او الصلاح اكراما له وتعظيما وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق **قال**

ومعجزاته عليه السلام قبل النبوة يعطى الارهاص ا **قول** اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على سبيل الارهاص الا جماعة منهم وجوزه الباقون واستدل المص على تجويزه بوقوع معجزات الرسول عليه السلام قبل النبوة كما نقل من انشقاق ايوان كسرى وغور ماء بحر ساوه وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب الفيل والغمام الذى كان يظله عن الشمس وتسليم الاحجار عليه وغير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوة **قال** وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم تعطى جواز اظهار المعجزة على العكس ا **قول** اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على يد الكذابين على العكس من دعواهم اظهار الكذبهم واستدل المص بالوقوع على الجواز كما نقل

ودليل الوجوب يعطى العمومية ولا يجب الشريعة وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه واله والمزيد على نبوته والتحدى مع الامتناع وتوفر الدواعى يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده

عن مسيلمة الكذاب لما ادعى النبوة فقيل له ان رسول الله صلى الله عليه واله دعا لاعور فرد الله عينه الذاهبة فدعا لاعور فذهب عينه الصحيحة وكما نقل ان ابراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار بردا وسلاما قال عند ذلك نمرود انما صارت النار كذلك هيبته منى فجاءته نار فى تلك الحال فاحترقت لحيته لا يقال لا يكفى فى التكذيب ترك المعجزة عقيب دعواهم فبقى اظهارا لمعجزة على العكس خرقا للعادة من غير فايدة فيكون عبثا لانا نقول قد يتضمن المصلحة اظهارها على العكس لاظهار التكذيب فى الحال بحيث تزول الشك لتجويز انه يقال تاخر المعجزة عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة ثم يوجد بعد وقت آخر فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب المسئلة السادسة فى وجوب البعثة فى كل وقت **قال** ودليل الوجوب يعطى العمومية **اقول** اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة ان البعثة لا يجب فى كل وقت بل فى حال دون حال وهو ما اذا كانت المصلحة فى البعثة وقال علماء الامامية انه يجب البعثة فى كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من شرع نبى وقالت الاشاعرة لا يجب البعثة فى كل وقت لانهم ينكرون الحسن والقبح العقليين وقد مضى البحث معهم واستدل المصنف على وجوب البعثة فى كل وقت بان دليل الوجوب يعطى العمومية اى دليل وجوب البعثة يعطى عمومية الوجوب فى كل وقت لان فى بعثه زجرا عن القبايح وحثا على الطاعة فيكون لطفا ولان فيه تنبيه الغافل وازالة الاختلاف ودفع الهرج والمرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التى لا يتم الا بالبعثة فيكون واجبة فى كل وقت **قال** ولا يجب الشريعة **اقول** اختلف الشيخان هنا فقال ابو على يجوز بعثة نبى لتاكيد ما فى العقول ولا يجب ان يكون له شريعة وقال ابو هاشم واصحابه لا يجوز ان يبعث الا لشريعة لان العقل كاف فى العلم بالعقليات فالبعثة تكون عبثا والجواب انه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان تكون العلم بنبوته ودعائه اياهم الى ما فى العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثا ويجب عليهم النظر فى معجزاتهم فيحصل لهم مصلحة لا يحصل بدون البعثة واحتج ابو على بانه يجوز بعثة النبى بعد نبى لشريعة واحدة وكذا يجوز بعثة نبى بمقتضى ما فى العقول المسئلة السابعة فى نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله **قال** وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه واله والمزيد على نبوته والتحدى مع الامتناع وتوفر الدواعى يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده **اقول** لما فرغ من البحث فى النبوة مطلقا شرع فى اثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلوة والسلام والدليل عليه انه ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقا اما ظهور المعجزة على يده فلوجهين

الاول ان القرآن معجز وقد ظهر على يده اما اعجاز القرآن فلانه تحدّى به فصحاء العرب لقوله فاتوا بسورة من مثله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا والتحدي مع امتناعهم عن الاتيان بمثله مع توفر الدواعي عليه اظهارا لفضلهم وابطالا لدعواه وسلامته من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة واما ظهوره على يده فالتواتر الثاني انه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين اصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك وكعود ماء بئر الحديبية لما استسقاه اصحابه بالكلية وتنشف البئر ودفع سهمه الى البراء بن عازب وامره بالنزول وغرزه في البئر فغرزه فتكثر الماء في الحال حتى خيف على البراء من الغرق وتفل عليه السلام في بئر قوم شكوا اليه ذهاب مائها في الصيف حتى انفجر الماء الزلال منها فبلغ اهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمة لما قل ماء بئرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء اجمع ولما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين قال لعلي شق فخذ شاة وجئني بعس من لبن وادع لي من بني ابيك بني هاشم ففعل علي ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلا واكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه الا اثر اصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله فلما اراد ان يدعوهم الى الاسلام قال ابو لهب كاد ما سحركم محمد فقاموا قبل ان يدعوهم الى الله تعالى فقال لعلي افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك اليوم الثاني فلما اراد ان يدعوهم عاد ابو لهب الى كلامه فقال لعلي افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثالث فبايع عليا عليه السلام على الخلافة بعده ومتابعته وذبح له جابر بن عبد الله عناقا يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثم دعاه عليه السلام فقال انا واصحابي فقال نعم ثم جاء الى امراته واخبرها بذلك فقالت له انت قلت امض واصحابك فقال لا بل هو لما قال انا واصحابي قلت نعم فقالت هو اعرف بما قال فلما جاء عليه السلام قال ما عندكم قال ما عندنا الا عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه فقال اقعد اصحابي عشرة عشرة ففعل واكلوا كلهم وسبح الحصا في كفه وشهد الذئب له بالرسالة فان رهبان بن اوس كان يرعى غنما له فجاء ذئب فاخذ شاة منها فسعى نحوه فقال له الذئب العجب من اخذك شاة هذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه فجاء الى النبي واسلم وكان يدعى كلم الذئب وتفل في عين علي عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك ابدا ودعا له بان يصرف الله تعالى عنه الحر والبرد وكان لباسه في الصيف والشتاء واحدا وانشق له القمر ودعا الشجرة فجاءت وجاءت تخد الارض من غير جاذب ولا دافع ثم رجعت الى مكانها وكان يخطب عند الجذع فاتخذ له منبرا فانتقل اليه فحن الجذع اليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن واخبر بالغيوب في مواضع كثيرة كما اخبر بقتل الحسين وموضع القتل

به يقتل في ذلك الموضع وأخبر بقتل ثابت بن قيس بن شماس فقتل بعده وأخبر أصحابه بفتح مصر وأوصاهم بالقبط خيرا فإن لهم ذمة ورحما وأخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة وادعاء العنسي النبوة بصنعاء وأنهما سيقتلان فقتل فيروز الديلمي العنسي قرب وفاة النبي وقتل خالد بن الوليد مسيلمة وأخبر عليا عليه السلام بخبر ذي الثدية وسيأتي ودعا على عتبة بن أبي لهب لما تلا عليه السلام والنجم فقال عتبة كفرت برب والنجم بتسليط كلب الله عليه فخرج عتبة إلى الشام فخرج الأسد فارتعدت فرائصه فقال له أصحابه من أي شيء ترعد فقال إن محمدا دعا علي والله ما أظلت السماء على ذي لهجة أصدق من محمد ثم أحاط القوم بأنفسهم ومتاعهم عليه فجاء الأسد فهمش رؤوسهم واحدا واحدا حتى انتهى إليه فضغمه ضغمة ففزع فمات وأخبر بموت النجاشي وقتل زيد بن حارثة بمؤتة وأخبر عليه السلام بقتله في المدينة وأن جعفرا أخذ الراية ثم قال قتل جعفر ثم توقف وقفة ثم قال وأخذ الراية عبد الله بن رواحة ثم قال وقتل عبد الله بن رواحة وقام عليه السلام إلى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعفرا إلى أهله ثم ظهر الأمر كما أخبر عليه السلام وقال لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتله أصحاب معاوية ولاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه واحتال على العوام فقال قتله من جاء به فعارضه ابن عباس وقال لم يقتل الكفار إذن حمزة وإنما قتله رسول الله لأنه هو الذي جاء به إليهم حتى قتلوه وقال لعلي ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين فالناكثون طلحة والزبير لأنهما بايعا ونكثا والقاسطون هم الظالمون وهم معاوية وأصحابه لأنهم ظلمة بغاة والمارقون هم الخارجون عن الملة وهم الخوارج وهذه المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا على هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه وقد أوردنا معجزات أخر في كتاب نهاية المرام **قال** وإعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لأسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل **أقول** اختلف الناس هنا فقال الجبائيان إن سبب إعجاز القرآن فصاحته وقال الجويني هو الفصاحة والأسلوب معا وعنى بالأسلوب الفن والضرب وقال النظام والمرتضى هو الصرفة بمعنى أن الله تعالى صرف العرب عن المعارضة واحتج الأولون بأن المنقول عن العرب أنهم كانوا يستعظمون فصاحته ولهذا أراد النابغة الإسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته فصده أبو جهل وقال له يحرم عليك الأطيبين وأخبر الله تعالى عنهم بذلك في قوله إنه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر إلى آخر الآية ولأن الصرفة لو كانت سبب الإعجاز لوجب أن يكون في غاية الركاكة لأن الصرفة عن الركيك أبلغ في الإعجاز والتالي باطل بالضرورة واحتج السيد المرتضى بأن العرب كانوا قادرين على الألفاظ المفردة وعلى التركيب وإنما منعوا عن الإتيان بمثله لتحيرهم عما كانوا قادرين عليه وكل هذه الأقسام محتملة **قال** والنسخ تابع للمصالح **أقول** هذا إشارة إلى الرد على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى عليه السلام

قالوا لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان مصلحة قبح النهي عنه وان كان مفسدة قبح الامر به واذا
بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عليه السلام وتقرير الجواب ان نقول الاحكام منوطة بالمصالح والمصالح
تتغير بتغير الاوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز ان يكون الحكم المعين مصلحة لقوم في زمان
فيؤمر به ويكون مفسدة لقوم في زمان اخر فينهى عنه **قال** وقد وقع حيث حرم على نوح بعض
ما احل لمن تقدمه واوجب الختان بعد تاخره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك **اقول** هذا تاكيد
لابطال قول اليهود المانعين من النسخ فانه بين اولا جوازه ووقوعه وههنا بين وقوعه في شرعهم وذلك
في مواضع منها انه قد جاء في التورية ان الله تعالى قال لادم وحوا عليهما السلام قد ابحت لكما كل دابة
على وجه الارض وكانت له نفس حية وورد فيها انه قال لنوح عليه السلام خذ معك من الحيوان الحلال
كذا ومن الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح عليه السلام بعض ما اباحه لادم ومنها انه اباح نوحا تاخير الختان الى وقت
الكبر وحرم على غيره من الانبياء واباح ابراهيم تاخير ختان ولده اسمعيل الى حال كبره وحرم على موسى
تاخير الختان عن سبعة ايام ومنها انه اباح ادم الجمع بين الاختين وحرم على موسى **قال** وخبرهم
عن موسى بالتابيد مختلف ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا **اقول** ان جماعة اليهود جوزوا
عقلا وقوع النسخ ومنعوا من نسخ شريعة موسى وتمسكوا بما روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا
بالسبت ابدا والتابيد يدل على الدوام ودوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوة محمد صلى الله عليه
وآله والجواب من وجوه الاول ان هذا الحديث مختلف ونسب الى ابن الراوندي الثاني لو سلمنا نقله لكن
اليهود انقطع تواترهم لان بخت نصر استاصلهم وافناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله الثالث ان
لفظة التابيد لا تدل على الدوام قطعا فانها قد وردت في التورية لغير الدوام كما في العبد انه
يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق في السابعة فان ابى العتق ثقبت اذنه واستخدم ابدا وفي موضع
اخر يستخدم خمسين سنة وامروا في البقرة التي كلفوا بذبحها ان يكون لهم ذلك سنة ابدا ثم انقطع تعبدهم
بها وفي التورية قربوا الى كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية بين المغارب قربانا دائما لاحقا
بكم وانقطع تعبدهم به واذا كان التابيد في هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالته ههنا قطعا
واقصى ما في الباب انه يدل ظاهرا لكن ظواهر الالفاظ قد تترك لوجود الادلة المعارضة لها **قال**
والسمع يدل على عموم نبوته عليه السلام **اقول** ذهب قوم من النصارى الى ان محمدا صلى الله عليه
وآله مبعوث الى العرب خاصة والسمع يكذب توهمهم هذا قال الله تعالى لانذركم به ومن بلغ وقال تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس وسورة الجن تدل على بعثته عليه السلام اليهم وقال عليه السلام بعثت الى

وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلف ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا والسمع يدل على عموم نبوته عليه السلام

وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها

المقصد الخامس في الامامة الامام لطف يجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض

الاسود والاحمر لا يقال كيف يصح ارساله الى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول لا استبعاد في ذلك بان يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم وليس في الاية انه تعالى ما ارسل رسولا الا الى من يفهم لسانه وانما اخبر بانه ما ارسله الا بلسان قومه وجوز قاضي القضاة في ياجوج وماجوج احتمالين احدهما ان لا يكونوا مكلفين اصلا وان كانوا مفسدين في الارض كالبهائم المفسدة في الارض والثاني ان يكونوا مكلفين وقد بلغتهم دعوته عليه السلام بان يقربوا من الامكنة التي يسمعون فيها كلام من هو وراء السد وجوز بعض الناس ان يكون في بعض البقاع من لم يبلغه دعوته عليه السلام فلا يكون مكلفا بشريعته وعندنا ان المراد بذلك ان كان عدم تكليفهم مطلقا سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوة ام لا فهو باطل قطعا لما بيّنا من عموم نبوته عليه السلام وان كان المراد انهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فاذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق **قال** وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها **اقول** اختلف الناس هنا فذهب اكثر المسلمين الى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة وذهب اخرون منهم وجماعة الاوايل الى ان الملائكة عليهم السلام افضل واستدل الاولون لوجوه ذكر المص منها وجها للاكتفاء به وهو ان الانبياء قد وجد فيهم القوة الشهوية والقوة الغضبية وساير القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغير ذلك واكثر احكام هذه القوى يضاد حكم القوة العقلية وينافيها حتى ان اكثر الناس يلتجي الى قوة الشهوة والغضب لوهمه ويترك مقتضى القوة العقلية والانبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبايعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن الهوى الشهوانية وغيرها من القوى الجسمانية فيكون عباداتهم وافعالهم اشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى واذا كانت عباداتهم اشق كانوا افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها وههنا وجوه اخر من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام **قال المقصد الخامس** في الامامة الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض **اقول** في هذا المقصد مسايل

المسئلة الاولى في ان نصب الامام واجب على الله تعالى اختلف الناس هنا فذهب الاصم من المعتزلة وجماعة من الخوارج الى نفي وجوب نصب الامام وذهب الباقون الى الوجوب لكن اختلفوا فالجبائيان واصحاب الحديث والاشعرية قالوا انه واجب سمعا لا عقلا وقال ابو الحسين البصري والبغداديون والامامية انه واجب عقلا ثم اختلفوا فقالت الامامية ان نصبه واجب على الله تعالى وقال ابو الحسين والبغداديون انه واجب على العقلاء واستدل المص على وجوب نصب الامام على الله تعالى

بان

حسن الزمان

بان الامام لطف واللطف واجب اما الصغرى فمعلومة للعقلاء اذ العلم الضروري حاصل بان العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويصدهم عن المعاصي ويعدهم ويحثهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وهذا امر ضروري لا يشك فيه العاقل واما الكبرى فقد تقدم بيانها **قال** والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا **اقول** هذه اعتراضات على دليل اصحابنا مع اشارة الى الجوابات عنها الاول قال المخالف كون الامامة قد اشتملت على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي هي وجه الوجوب فيه علينا الانتفاء المفاسد في ظننا اما في حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفاسد ولا يكفي الظن بانتفائها فلم لا يجوز اشتمال الامامة على مفسدة لا نعلمها فلا يكون واجبة عليه تعالى والجواب ان المفاسد معلومة الانتفاء عن الامامة لان المفاسد محصورة معلومة اذ لا يجب علينا اجتنابها اجمع وانما يجب اجتنابها اذا علمناها لان التكليف بغير المعلوم محال وتلك الوجوه منتفية عن الامامة فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسدة فيجب عليه تعالى ولان المفسدة لو كانت لازمة للامامة لم ينفك عنها والتالي باطل قطعا ولقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما وان كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك الثاني قالوا الامامة انما تجب لو انحصر اللطف فيها فلم لا يجوز ان يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الامامة فلا يتعين الامامة اللطفية فلا يجب على التعيين والجواب ان انحصار اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلتجي العقلاء في كل زمان وكل صقع الى نصب الرؤساء دفعا للمفاسد الناشية من الاختلاف الثالث قالوا الامام انما يكون لطفا اذا كان متصرفا بالامر والنهي وانتم لا تقولون به فما تعتقدونه لطفا لا تقولون بوجوبه وما تقولون بوجوبه ليس بلطف والجواب ان وجود الامام نفسه لطف بوجوه احدها انه يحفظ الشرايع ويحرسها عن الزيادة والنقصان وثانيها ان اعتقاد المكلفين بوجود الامام وتجويز انفاذ حكمه عليهم في كل وقت سبب لردعهم عن الفساد ولقربهم الى الصلاح وهذا معلوم بالضرورة وثالثها ان تصرفه لا شك انه لطف وذلك لا يتم الا بوجوده فيكون وجوده نفسه لطفا وتصرفه لطفا آخر والتحقيق ان نقول لطف الامامة يتم بامور منها ما يجب على الله تعالى وهو خلق الامام وتمكينه بالقدرة والعلم والنص عليه باسمه ونسبه وهذا قد فعله الله تعالى ومنها ما يجب على الامام وهو تحمله للامامة وقبوله لها وهذا قد فعله الامام ومنها ما يجب على الرعية وهو مساعدته والنصرة له وقبول اوامره وامتثال قوله وهذا لم يفعله الرعية فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى ولا من الامام **المسئلة الثانية** في ان الامام يجب معصوما

بحث العصمة

ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته عن اقل العوام ولا ينافي العصمة القدرة

قال وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته عن اقل العوام **اقول** ذهبت الامامية والاسماعيلية الى ان الامام يجب ان يكون معصوما وخالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلك وجوه الاول ان الامام لو لم يكن معصوما لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضى لوجوب نصب الامام هو تجويز الخطاء على الرعية فلو كان هذا المقتضى ثابتا في حق الامام وجب ان يكون له امام آخر ويتسلسل او ينتهي الى امام لا يجوز عليه الخطاء فيكون هو الامام الاصلي الثاني ان الامام حافظ للشرع فيجب ان يكون معصوما اما المقدمة الاولى فلان الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم احاطته بجميع الاحكام التفصيلية ولا السنة لذلك ايضا ولا اجماع الامة لان كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطاء فالمجموع كذلك ولان اجماعهم ليس لدلالة والا لتواتر ولا اشتهر ولا لامارة اذ يمتنع اتفاق الناس في سائر البقاع على الامارة الواحدة كما يعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على اكل طعام معين في وقت واحد ولا لهما فيكون باطلا ولا القياس لبطلان القول به على ما ظهر في اصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالاجماع ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء وللاجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق الا الامام فلو جاز الخطاء عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه وذلك يناقض الغرض من التكليف وهو الانقياد الى مراد الله تعالى الثالث انه لو وقع منه الخطاء لوجب الانكار عليه وذلك يضاد امر الطاعة له بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الرابع لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان امته انما هو لانقياد الامة له وامتثال اوامره واتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك وهو مناف لنصبه الخامس انه لو وقع منه المعصية لزم ان يكون اقل درجة من العوام لان عقله اشد ومعرفته بالله تعالى وعقابه وثوابه اكثر فلو وقع منه المعصية كان اقل حالا من الرعية وكل ذلك باطل قطعا **قال** ولا ينافي العصمة القدرة **اقول** اختلف القائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فذهب قوم منهم الى عدم تمكنه من ذلك وذهب آخرون الى تمكنه منها اما الاولون فمنهم من قال ان المعصوم مختص في بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعصية ومنهم من قال ان العصمة هو القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو قول ابي الحسين البصري واما الآخرون الذين لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسرها بانه الامر الذي يفعله الله تعالى بالعبد من الالطاف المقربة

الى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدم على المعصية بشرط ان لا ينتهي ذلك الامر الى الالجاء ومنهم من فسرها بانها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي واخرون قالوا العصمة لطف يفعله الله تعالى لصاحبها لا يكون معه داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية واسباب هذه اللطف امور اربعة احدها ان يكون لنفسه او لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل الثاني ان يحصل له علم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات الثالث تاكيد هذه العلوم بتتابع الوحي والالهام من الله تعالى الرابع مؤاخذته على ترك الاولى بحيث يعلم انه لا يترك مهملا بل يضيق عليه الامر في غير الواجب من الامور الحسنة فاذا اجتمعت هذه الامور فان الانسان معصوما والمصنف اختار المذهب الثاني وهو ان العصمة لا تنافي القدرة بل المعصوم قادر على فعل المعصية والا لما استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب ولبطل الثواب والعقاب في حقه فكان خارجا عن التكليف وذلك باطل بالاجماع وبالنقل في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي **المسئلة الثالثة** في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره

قال وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي **اقول** الامام يجب ان يكون افضل من رعيته لانه اما ان يكون مساويا لهم او انقص منهم او افضل والثالث هو المطلوب والاول محال لانه مع التساوي يستحيل ترجيحه على غيره بالامامة والثاني ايضا محال لان المفضول يقبح عقلا تقديمه على الفاضل ويدل عليه ايضا قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ويدخل تحت هذا الحكم كون الامام افضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية **المسئلة الرابعة** في وجوب النص على الامام **قال** والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام **اقول** ذهبت الامامية خاصة الى ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه وقالت العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص او الميراث وقالت الزيدية تعيين الامام بالنص او الدعوة الى نفسه وقال باقي المسلمين الطريق انما هو النص واختيار اهل الحل والعقد والدليل على ما ذهبنا اليه وجهان الاول انا قد بينا انه يجب ان يكون الامام معصوما والعصمة امر خفي لا يعلمها الا الله تعالى فيجب ان يكون نصبه من قبله تعالى لانه العالم بالشرط دون غيره الثاني ان النبي صلى الله عليه وآله كان اشفق على الناس من الوالد على ولده حتى انه عليه السلام ارشدهم الى اشياء لا نسبة لها الى الخليفة بعده كما ارشدهم في قضاء الحاجة الى امور كثيرة مندوبة وغيرها من الوقايع وكان عليه السلام اذا سافر عن المدينة يوما او يومين استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين ومن هذه حاله كيف ينسب اليه اهمال امته وعدم ارشادهم في اجل الاشياء واسناها واعظمها قدرا واكثرها

وجوب افضلية الامام

وجوب عصمته الامام

وهما مختصّان بعلي عليه السلام والنصّ الجلي في قوله سلّموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدي وغيرهما

ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية وانما اجتمعت الاوصاف في علي

مبحث ان الامام علي بن ابيطالب

[illegible]

فائدة واشدّ حاجة اليها وهو المتولي لامورهم بعده فوجب من سيرته عليه السلام نصب امام بعده والنصّ عليه وتعريفهم اياه وهذا برهان لمّي **المسئلة الخامسة** في ان الامام بعد النبي بلا فصل علي بن ابي طالب **قال** وهما مختصّان بعلي عليه السلام **اقول** العصمة والنصّ مختصّان بعلي اذ الامّة بين قائلين احدهما لم يشترطهما والثاني المشترطون وقد بيّنا بطلان قول الاول فانحصر الحق في قول الفريق الثاني وكلّ من اشترطهما قال ان الامام هو علي **قال** والنصّ الجلي في قوله سلّموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدي وغيرهما **اقول** هذا دليل ثان على ان الامام هو علي وهو النصّ الجلي من رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع وتواترت به الامامية ونقلها غيرهم نقلا شايعا ذايعا منها انه لمّا انزل قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين امر رسول الله ص اما طالبا ان يصنع له طعاما وجمع بني عبد المطلب فقال لهم ايكم يوازرني ويعينني فيكن اخي وخليفتي من بعدي ووصيي فقال علي انا ابايعك واوازرك فقال رسول الله هذا اخي ووصيي وخليفتي بعدي ووارثي فاسمعوا له واطيعوا له وبقوله له انت اخي ووصيي وخليفتي بعدي وقاضي ديني ومنها انه لمّا آخى بين الصحابة ولم يتخلف سوى علي عليه السلام فقال يا رسول الله صلى الله عليه آخيت بين الصحابة دوني فقال له عليه السلام الم ترض ان تكون اخي وخليفتي من بعدي واخا نبيه وغيره ومنها ان رسول الله صلى الله عليه وآله تقدّم الى اصحابه بان سلّموا على علي عليه السلام بامرة المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغرّ المحجّلين وقال فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك كثيرة بل اكثر من ان تحصى ذكرها المخالف والموالف الى ان بلغ مجموعها التواتر **قال** ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية وانما اجتمعت الاوصاف في علي **اقول** هذا دليل آخر على امامة علي وهو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والاستدلال بهذه الآية يتوقف على مقدمات احديها ان لفظة انما للحصر يدل عليه المنقول والمعقول اما المنقول فلاجماع اهل العربية عليه واما المعقول فلان لفظة ان للاثبات وما للنفي قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملا بالاستصحاب وللاجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردهما على معنى واحد ولا صرف الاثبات الى غير المذكور والنفي الى المذكور للاجماع فبقي العكس وهو صرف الاثبات الى المذكور والنفي الى غيره وهو معنى الحصر الثانية ان الولي يفيد الاولى بالتصرف والدليل عليه نقل اهل اللغة واستعمالهم كقولهم السلطان ولي من لا ولي له وكقولهم ولي الدم وولي الميت وكقوله ع ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الثالثة ان المراد بذلك بعض المؤمنين لانه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم ولانه لولا ذلك لزم اتحاد الولي والمتولي

والحديث الغدير المتواتر والحديث المنزلة المتواتر ولاستخلافه على المدينة فيتم للاجماع

واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول المراد بهذه الايات هو علي عليه السلام للاجماع الحاصل على ان من خصص بها بعض المؤمنين قال انه علي فصرفها الى غيره خرق للاجماع ولانه عليه السلام اما كل المراد او بعضه للاجماع وقد بينا عدم العمومية فيكون هو كل المراد ولان المفسرين اتفقوا على ان المراد بهذه الاية علي لانه لما تصدق بخاتمه حال ركوعه نزلت هذه الاية فيه ولا خلاف في ذلك **قال** والحديث الغدير المتواتر **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلا متواترا لكنهم اختلفوا في دلالته على الامامة ووجه الاستدلال به ان لفظة مولى تفيد الاولى لان مقدمة الحديث يدل عليه ولان عرفها اللغة يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى النار مولاهم اي اولى بهم وقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم وقولهم مولى العبد اي الاولى بتدبيره والتصرف فيه ولانها مشتركة بين معان غير مراده هنا الا الاولى ولانه اما كل المراد او بعضه ولا يجوز خروجه عن الارادة لانه حقيقة فيه ولم يثبت ارادة غيره **قال** والحديث المنزلة المتواتر **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال له انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتواتر المسلمين ينقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالته على الامامة وتقرير الاستدلال به ان عليا عليه السلام له جميع منازل هرون من موسى بالنسبة الى النبي لان الوحدة منفية هنا للاستثناء المشروط بالكثرة وغير العموم ليس بمراد للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعدد والاصل عدم الاشتراك ولانتفاء القابل بالكثرة من دون العموم ولعدم فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جملة المنازل الخلافة بعده لو عاش لثبوتها له في حيوته **قال** ولاستخلافه على المدينة فيتم للاجماع **اقول** هذا دليل على امامته عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله استخلفه على المدينة وارجف المنافقون بامير المؤمنين فخرج الى النبي وقال يا رسول الله ان المنافقين زعموا انك خلفتني استثقالا وتحرزا مني فقال له عليه السلام كذبوا انما خلفتك لما تركت ورائي فارجع يا خليفتي افلا ترضى يا علي ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي واذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال ولم يعزله قبل موته ولا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيره خليفة عليها واذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافته على غيرها للاجماع فثبت الخلافة له عليه السلام لا يقال قد استخلف النبي عليه السلام جماعة على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك فليسوا ائمة عندكم لانا نقول ان بعضهم عزله عليه السلام

ولقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا ولظهور

المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ودفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فيتعين هو ع ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين ولقوله تعالى واولي الامر منكم ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم

والباقون لم يقل احد بامامتهم **قال** ولقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صريح في الولاية والخلافة على ما تقدم **قال** ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي وتقريره انه ع افضل من غيره على ما ياتي فيكون هو الامام لان تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا وللسمع على ما تقدم **قال** ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ودفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا **اقول** هذا دليل اخر على امامة امير المؤمنين وتقريره انه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى الامامة له دون غيره فيكون صادقا اما المقدمة الاولى فلما تواتر عنه انه فتح باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من اشد الناس قوة وخاطبه الثعبان على منبر الكوفة وسئل عنه فقال انه كان من حكام الجن اشكل عليه مسئلة اجبت عنها ولما توجه الى صفين اصابهم عطش عظيم فامرهم بحفر واقريبا من دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل ع فاقلعها ودحاها مسافة بعيدة فظهر الماء فشربوا ثم اعادها فنزل صاحب الدير واسلم فسئل عن ذلك فقال بني هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه واستشهد معه بالشام وحارب مع الجن وقتل منهم جماعة كثيرة لما ارادوا وقوع الضرر بالنبي ع حين صار الى بني المصطلق ورد له الشمس مرتين وغير ذلك من الوقايع المشهورة الدالة على صدق فاعلها واما المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر اذ لا يشك احد في انه ع ادعى الامامة بعد رسول الله ص **قال** ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فيتعين هو ع **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي وهو ان غيره ممن ادعى له الامامة كالعباس وابي بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي فلا يصلحان للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد بالعهد هنا الامامة لانه جواب دعاء ابراهيم ع **قال** ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين اي المعلوم منهم الصدق ولا يتحقق ذلك الا في حق المعصوم اذ غيره لا يعلم صدقه ولا معصوم غير علي بالاجماع **قال** ولقوله تعالى واولي الامر منكم **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالاتباع والطاعة لاولي الامر والمراد منه المعصوم اذ غيره لا اولوية له تقتضي وجوب طاعته ولا معصوم غير علي بالاجماع

المسئلة السادسة

في الادلة الدالة على عدم امامة غير علي **قال** ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم

وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعاء

كفرهم **اقول** هذه ادلة تدل على ان غير علي لا يصلح للامامة الاول ان ابا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبي كانوا كفرة فلا ينالوا عهد الامامة وقد تقدمت **قال** وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه **اقول** هذا دليل آخر على عدم صلاحية ابي بكر للامامة وتقريره انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله ولم يورث فاطمة واستند الى خبر رواه هو عن النبي في قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك وايضا قوله تعالى وورث سليمن داود وقوله في قصة زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب ينافي هذا الخبر وقالت له فاطمة عليها السلام اترث اباك ولا ارث ابي لقد جئت شيئا فريا ومع ذلك فهو خبر واحد لم يعرف من احد من الصحابة موافقته على نقله فكيف يعارض الكتاب العزيز المتواتر وكيف بين رسول الله هذا الحكم لغيره وستر وتخصيصه عن بنته ولو كان هذا الحديث صحيحا عند اهله لم يمسك امير المؤمنين سيف رسول الله ونعليه وعمامته ونازع العباس عليا بعد موت فاطمة ولو كان هذا الحديث معروفا عندهم لم يجز لهم ذلك وروى ان فاطمة قالت يا ابا بكر انت ورثت رسول الله ام ورثته اهله قال بل ورثته اهله فقال ما بال سهم رسول الله فقال سمعت رسول الله ان الله اذا اطعم نبيا طعمة كانت لولي الامر بعده وذلك يدل على انه لا اصل لهذا الخبر **قال** ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد علي وام ايمن وصدق الازواج في دعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز **اقول** هذا دليل آخر على الطعن في ابي بكر وعدم صلاحيته للامامة وهو انه اظهر الغضب على امير المؤمنين وعلى فاطمة بنت رسول الله لانها ادعت فدكا وذكرت ان النبي نحلها اياها فلم يصدقها في قولها مع انها معصومة ومع علمه بانها من اهل الجنة واستشهدت عليا وام ايمن مع رجل او امراة مع امراة وصدق ازواج النبي في ادعاء ان الحجرة لهن ولم يجعل الحجرة صدقة ولما عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمة مظلومة رد على اولادها فدكا ومع ذلك فان فاطمة عليها السلام كان ينبغي لابي بكر ان يحلها فدكا ابتداء لو لم تدع او يعطيها اياها بالميراث **قال** واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا **اقول** هذا وجه آخر يدل على الطعن في ابي بكر وهو ان فاطمة لما حضرتها الوفاة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر غيظا عليه ومنعا له عن ثواب الصلوة عليها فدفنت ليلا ولم يعلم ابو بكر بذلك واخفي قبرها لئلا يصلي على القبر ولم يعلم بقبرها الى الآن **قال** ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم **اقول** هذا وجه آخر في الطعن على ابي بكر وهو انه قال يوم السقيفة اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وهذا الاخبار ان كان حقا لم يصلح للامامة لاعترافه بعدم الصلاحية مع وجود علي وان لم يكن حقا فعدم صلوحه للامامة اظهر **قال** ولقوله ان لي شيطانا يعتريني **اقول** هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للامامة

النحلة لها وشهد علي وام ايمن وصدق الازواج في دعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ولقوله ان لي شيطانا يعتريني

ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وشك عند موته في استحقاقه للامامة وخالف الرسول في الاستخلاف عندهم وفي توليته من عزله وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم لقصد البعد وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة ولم يول عملا وربما اعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او احد من اهله فبعث بها عليا

وهو قوله ان لي شيطانا يعتريني وهذا يدل على اعتراض الشيطان له في كثير من الاحكام ومثل هذا لا يصلح للامامة

قال ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه **اقول** هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه لان عمر عندهم كان اماما وقال في حقه كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فبين عمر ان بيعته كانت خطأ على غير الصواب وان مثلها مما يجب فيه المقاتلة وهذا من اعظم ما يكون من الذم والتخطئة **قال** وشك عند موته في استحقاقه للامامة **اقول** هذا دليل آخر يدل على عدم امامة ابي بكر وهو انه قال لما حضرته الوفاة ليتني كنت سألت رسول الله هل للانصار في هذا الامر حق وقال ايضا ليتني في ظلة بني ساعدة ضربت يدي على يد احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير وهذا كله يدل على تشككه في استحقاقه للامامة واضطراب امره فيها وانه كان يرى ان غيره اولى بها **قال** وخالف الرسول في الاستخلاف عندهم وفي توليته من عزله **اقول** هذا طعن آخر في ابي بكر وهو انه خالف الرسول في الاستخلاف عندهم لان النبي عندهم لم يستخلف احدا فيكون استخلافه مخالفا للنبي عندهم ومخالفة النبي توجب الطعن وايضا فانه خالف النبي في استخلاف من عزله النبي لانه استخلف عمر بن الخطاب وكان النبي لم يوله عملا سوى انه بعثه في خيبر فرجع منهزما وولاه امر الصدقات فشكاه العباس الى النبي فعزله وانكرت الصحابة على ابي بكر ذلك حتى قال له طلحة وليت علينا فظا غليظا **قال** وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم لقصد البعد وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة **اقول** هذا دليل آخر على الطعن في ابي بكر وهو انه خالف النبي حيث امره هو وعمر بن الخطاب وعثمان في تنفيذ جيش اسامة لانه قال في حال مرضه حالا بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لان غرضه التنفيذ من المدينة بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا معهم وجعل النبي اسامة امير الجيش وكان فيه ابو بكر وعمر وعثمان فهو افضل منهم وعلي افضل من اسامة ولم يول عليه احدا فيكون هو افضل الناس كافة **قال** ولم يتول عملا في زمانه واعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او احد من اهله فبعث بها عليا **اقول** هذا طعن آخر على ابي بكر وهو انه لم يوله النبي عملا في حياته اصلا سوى انه اعطاه سورة براءة وامره بالحج بالناس فلما قضى بعض الطريق نزل جبرئيل على النبي وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او احد من اهله فبعث بها عليا وولاه الحج بالناس وهذا يدل على ان ابا بكر لم يكن اهلا

للامارة

ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجد و

لامارة الحج فكيف يكون اهلاً للامامة بعده ولان من لا يؤمن على اداء سورة في حياته كيف يؤمن على الامامة
بعد النبي ص **قال** ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي ولم يعرف
الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه **اقول** هذا طعن آخر في
ابي بكر وهو انه لم يكن عارفا بالاحكام فلا يجوز نصبه للامامة اما المقدمة الثانية فقد مرت واما الاولى
فلانه قطع سارقا من يساره وهو خلاف الشرع واحرق الفجاءة السلمي بالنار وقد نهى النبي ص عن ذلك
وقال لا يعذب بالنار الا رب النار وسئل عن الكلالة فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال اقول فيها برأيي
فان كان صوابا فمن الله وان كان خطاء فمني ومن الشيطان والحكم بالرأي باطل وسألته جدة عن ميراثها
فقال لها لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه ارجعي حتى اسأل الله واخبره المغيرة بن شعبة ومحمد بن
مسلمة ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة بترفيها وذلك دليل
واضح على قصور علمه وقلة معرفته وقتل خالد بن الوليد مالك بن نويره وتزوج امراته ليلة قتله وضاجعها
فلم يحده على الزنا ولا قتله بالقصاص واشار عليه عمر بقتله وعزله فقال لا اغمد سيفا سله الله على
الكفار **قال** ودفن في بيت رسول الله ص وقد نهى الله تعالى دخوله في حيوته وبعث الى بيت امير المؤمنين
لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم ورد عليه الحسنان لما بويع وندم على كشف
بيت فاطمة عليها السلام **اقول** هذا طعن آخر في ابي بكر وهو انه دفن في بيت رسول الله ص وقد
نهى الله تعالى عن الدخول بغير اذن النبي ص حال حيوته فكيف بعد موته وبعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع
من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم واخرجوا عليا عليه السلام كرها وكان معه الزبير
في البيت فكسروا سيفه واخرجوا من الدار من خرجوا وضربت فاطمة والقت جنينا اسمه محسن ولما بويع ابو بكر صعد
المنبر فجاءت الحسن والحسين عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم فانكروا عليه وقال له الحسن والحسين
هذا مقام جدنا ولست له اهلا ولما حضرته الوفاة قال ليتني كنت تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا
يدل على خطائه في ذلك **قال** وامر عمر برجم امراة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام فقال
عمر لولا علي لهلك عمر **اقول** هذا طعن على عمر يمنع معه الامامة له وهو ان عمر اتي اليه بامراة قد
زنت وهي حامل فامر برجمها فقال له علي ان كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل فامسك وقال
لولا علي لهلك عمر وامر بامراة مجنونة زنت فامر برجمها فقال له علي عليه السلام ان القلم مرفوع عن المجنون
حتى يفيق فامسك وقال لولا علي لهلك عمر ومن يخفى عليه هذه الامور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق
الامامة **قال** وتشكك في موت النبي حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني

اضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه ودفن في بيت رسول الله وقد نهى الله تعالى دخوله في حيوته وبعث الى بيت امير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم ورد عليه الحسنان لما بويع وندم على كشف بيت فاطمة وامر عمر برجم امراة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي فقال عمر لولا علي لهلك عمر وتشكك في موت النبي حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني

لم اسمع هذه الآية **اقول** هذا طعن آخر وهو ان عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متدبرا
الآيات ولا يستحق الامامة من ذلك لانه قال عند موت النبي والله ما مات محمد صلى الله عليه وآله حتى
يقطع ايدي رجال وارجلهم فلما تلا ابو بكر بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وبقوله افإن مات
او قتل انقلبتم على اعقابكم قال كاني ما سمعت هذه الآية وقال لما يفتت نوباته **قال** وقال كل الناس
افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال المانع من المغالات في الصداق **اقول** هذا طعن آخر وهو ان
عمر قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما
احل الله لنا في كتابه بقوله واتيتم احديهن قنطارا فقال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في
البيوت ومن يشتبه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للامامة **قال** واعطى ازواج النبي واقرض من
بيت المال ومنع اهل البيت عليهم السلام من خمسهم **اقول** هذا طعن آخر وهو ان عمر كان يعطي ازواج النبي من
بيت المال حتى كان يعطي عايشة وحفصة عشرة الاف درهم كل سنة واخذ من بيت المال ثمانين الف
درهم فانكر عليه ذلك فقال اخذته على جهة القرض ومنع اهل البيت الخمس الذي اوجبه الله تعالى لهم
في الكتاب العزيز **قال** وقضى في الحد بمائة قضيب فضل في القسمة ومنع المتعتين **اقول**
هذه مطاعن اخر وهو ان عمر غير عارف باحكام الشريعة فقضى في الحد بمائة قضيب وروى تسعين
قضيبة وهو يدل على قلة معرفته بالاحكام الظاهرة وايضا فضل في القسمة والعطاء والواجب التسوية
وقال متعتان كانتا على عهد رسول الله انا انهى عنهما واعاقب عليهما مع ان النبي تأسف على فوات
المتعة ولو لم تفضل من غيرها من انواع الحج لما فعل النبي ذلك وجماعة كانوا قد ولدوا من المتعة
ولو لم يكن سائغة لم يقع منهم ذلك **قال** وحكم في الشورى بضد الصواب **اقول** هذا
طعن آخر وهو ان عمر خالف رسول الله عندهم حيث لم يفوض الامر الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث
لم ينص على امام ثم انه طعن في كل واحد ممن اختاره للشورى واظهر كراهيته ان يتقلد امر المسلمين
ميتا كما تقلده حيا ثم تقلده وجعل الامامة في ستة نفر ثم ناقض نفسه فجعلها في اربعة بعد الستة
ثم في ثلثة ثم في واحد فجعل الى عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد ان وصفه بالضعف ثم قال ان اجتمع
امير المؤمنين وعثمان فالامر ما قالاه وان صاروا ثلثة ثلثة فالقول الذين فيهم عبد الرحمن لعلمه بعدم
الاجتماع من علي وعثمان وعلمه بان عبد الرحمن لا يعدل بها عن اخيه عثمان ابن عمه ثم امر بضرب اعناقهم
ان تأخروا عن البيعة ثلثة ايام وامر بقتل من خالف الاربعة منهم او الذين فيهم عبد الرحمن وكيف يسوغ
له قتل علي وعثمان وغيرهما وهما من اكابر المسلمين **قال** وخرق كتاب فاطمة عليها السلام

واعطى ازواج النبي واقرض باهل ومنع اهل البيت عليهم السلام او بعضهم من خمسهم
في الحد بمائة قضيب وفضل في القسمة ومنع المتعتين وحكم في الشورى بضد الصواب وخرق كتاب فاطمة عليها السلام

اقول ہذا طعن اخر وھو ان فاطمۃ لما طالب المیراث عنہما وبین ابی بکر رد ابو بکر علیہا فانہ کانوا کتب لہا بذلک کتابا فخرجت والکتاب فی یدہا فلقیہا عمر فسالہا عن شانہا فقصت قصتہا واخذہا الکتاب فخرقہ ودعت علیہ ودخل علی ابی بکر وعاتبہ علی ذلک واتفقا علی منعہا عن فدک قال وولی عثمان من ظہر فسقہ حتی احدثوا فی امر من المسلمین ما احدثوا اقول ہذا طعن علی عثمان وھو انہ ولی امور المسلمین من ظہر منہ الفسق والخیانۃ وقسم الولایات بین اقاربہ وقد کان عمر حذرہ وقال لہ اذا ولیت ہذا الامر فلا تسلط ال ابی معیط علی رقاب الناس وصدق عمر فیہ فی قولہ انہ کلف باقاربہ واستعمل الولید بن عقبۃ حتی ظہر منہ شرب الخمر وصلی بالناس وھو سکران فاستعمل سعید بن العاص علی الکوفۃ وظہر منہ ما اخرجہ اہل الکوفۃ عنہا وولی عبد اللہ بن ابی سرح مصر حتی تظلم منہ اہلہا وکاتب ابن ابی سرح ان یستمر علی ولایتہ سرا بخلاف ما کتب الیہ جہرا وامرہ بقتل محمد بن ابی بکر وولی معاویۃ الشام واحدث من الفتن ما احدث قال واثر اہلہ بالاموال اقول ہذا طعن اخر علی عثمان وھو انہ کان یوثر اہل بیتہ واقاربہ الاموال العظیمۃ من بیت مال المسلمین فانہ دفع الی اربعۃ نفر من قریش اربعمائۃ الف دینار حیث زوجہم بناتہ ودفع الی مروان الف الف لاجل فتح افریقیۃ ومن قبلہ کان یعطی بقدر الاستحقاق ولا یعطی الاجانب الی الاقارب قال وحمی لنفسہ اقول ہذا طعن اخر وھو ان عثمان حمی الحمی لنفسہ عن المسلمین ومنعہم عنہ وذلک مناف للشرع لان النبی جعل الناس فی الماء والکلاء والنار شرعا سواء قال ووقع منہ اشیاء منکرۃ فی حق الصحابۃ فضرب ابن مسعود حتی مات واحرق مصحفہ وضرب عمارا حتی اصابہ فتق وضرب اباذر ونفاہ الی الربذۃ اقول ہذا طعن اخر وھو ان عثمان ارتکب من الصحابۃ ما لایجوز وجوزہ بہم سالا فضرب ابن مسعود حتی مات عند احراق المصاحف واحرق مصحفہ وانکر علیہ قرأتہ وقد قال صلی اللہ علیہ والہ من اراد ان یقرء القران غضا فلیقرأ بقرأۃ ابن ام عبد وکان ابن مسعود یطعن فی عثمان ویکفرہ وضرب عمار بن یاسر حتی صار بہ فتق وکان عمار یطعن فی عثمان وکان یقول قتلناہ کافرا واستحضر اباذر من الشام لھوی معویۃ وضربہ ونفاہ الی الربذۃ مع ان النبی کان مقربا لھولاء الصحابۃ وشاکرا لہم قال واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الولید مع وجوبہما اقول ہذا طعن اخر وھو ان عثمان کان یسقط الحدود ویعطلہا ولا یقیمہا لاجل ھوی نفسہ ومثل ہذا لا یصلح للامامۃ فانہ لم یقتل عبد اللہ بن عمر لما قتل الھرمزان بعد اسلامہ ولما ولی امیر المؤمنین طلبہ لاقامۃ القصاص علیہ فلحقہ بمعویۃ ولما وجب علی الولید بن عقبۃ

اشیاء منکرۃ فی حق الصحابۃ فضرب ابن مسعود حتی مات واحرق مصحفہ وضرب عمارا حتی اصابہ فتق وضرب اباذر ونفاہ الی الربذۃ واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الولید مع وجوبہما

وخذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين قتله الله ولم يدفن الا بعد ثلث وعاب ابو عبيدة عن بدر واحد والبيعة

وعلى افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها

حد الشرب واراد ان يسقط عنه فحده امير المؤمنين ع وقال لا يبطل حدود الله وانا حاضر **قال** وخذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين ع قتله الله ولم يدفن الا بعد ثلث وعاب غيبته عن بدر واحد والبيعة **اقول** هذا مطاعن اخرى وهو ان الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك الا لما ساغ لهم التاخر عن نصرته وقال امير المؤمنين ع الله قتله وتركوه بعد القتل ثلثة ايام ولم يدفنوه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وافراطهم في الحنق لما اصابهم من ضرره وظلمه وعابت الصحابة عليه غيبته عن بدر واحد ولم يشهد بيعة الرضوان المسئلة الرابعة في ان عليًّا افضل الصحابة **قال** وعلي عليه السلام افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي ص باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها **اقول** اختلف الناس ههنا فقال عمر وعثمان وابن عمر وابو هريرة من الصحابة ان ابا بكر افضل من علي ع وبه قال من التابعين الحسن البصري وعمرو بن عبيد وهو اختيار النظام وابي عثمان الجاحظ وقال الزبير والمقداد وسلمان وجابر بن عبد الله وعمار وابو ذر وحذيفة من الصحابة ان عليًّا افضل وبه قال من التابعين عطاء ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة والشيعة باجمعهم وابي عبد الله البصري وتوقف الجبائيان وقاضي القضاة قال ابو علي الجبائي ان صح خبر الطاير فعلي افضل ونحن نقول ان الفضايل اما نفسانية او بدنية وعلي ع كان اكمل وافضل من باقي الصحابة فيهما والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف الاول ان عليًّا ع كان اكثر جهادًا واعظم بلاء في غزوات النبي ص باجمعها ولم يبلغ احد درجته في ذلك منها في غزوة بدر وهي اول حرب امتحن الله بها المؤمنين لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي ع الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد وكان شجاعا وسال النبي ص ان يكفيه امره فقتله علي ع ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلثة الاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي ع ومنها في غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي ع فاخذ الراية غيره فقتله ع ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنايم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي ص فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه وانهزم الناس عنه سوى علي ع فنظر اليه النبي ص بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين من علي ع ومنها يوم الاحزاب

ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة اليه فى اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبى اقضاكم علىّ واستند الفضلاء فى جميع العلوم اليه واخبر هو عليه السلم بذلك

وقد بالغ فى قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلىّ يروم مبارزته والنبىّ يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعى عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذى نفس حذيفة بيده لعمله فى ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد صلى الله عليه واله الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدى علىّ وقال النبىّ لضربة علىّ خير من عبادة الثقلين ومنها فى غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفى وفتح الله تعالى على يديه فان النبىّ حصر حصنهم تسعة عشر يوما وكانت الراية بيد علىّ فاصابه رمد فسلم النبىّ الراية الى ابى بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خايفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال ع لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار فقال بعلىّ ائتونى فقيل به رمد فتفل فى عينه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح على الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه و دحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال ع والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية ومنها فى غزاة حنين وقد سار النبى فى عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب القوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبىّ سوى تسعة نفر علىّ والعباس وابنه الفضل و ابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبه ومصعب ابنا ابى لهب فخرج ابو جرول فقتله علىّ فانهزم المشركون واقبل المسلمون بعد نداء النبىّ وصاقوا العدو فقتل على اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقايع الماثورة والغزوات المشهورة التى نقلها ارباب السير وكانت الفضيلة باجمعها فى ذلك لعلىّ واذا كان اكثر جهادا كان افضل من غيره واكثر ثوابا **قال** ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة اليه فى اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبى اقضاكم علىّ واستند الفضلاء فى جميع العلوم اليه واخبر هو عليه السلام بذلك **اقول** هذا هو الوجه الثانى فى بيان ان عليا افضل من غيره وهو انه اعلم من غيره فيكون افضل اما المقدمة الاولى فيدل عليها وجوه الاول انه كان شديد الذكاء فى غاية قوة الحدس ونشا فى حجر رسول الله ملازما له مستفيدا منه والرسول كان اكمل الناس وافضلهم ومع حصول القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل اقوى واتم بالخصوص وقد مارس المعارف

الالهية من صغره وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا برهان لمي الثاني ان الصحابة كانت تشتبه الاحكام عليهم وربما افتى بعضهم بالغلط وكانوا يراجعونه في ذلك ولم ينقل انه عليه السلام راجع احدا منهم في شئ البتة وذلك يدل على انه افضل من الجماعة فانه نقل عن ابي بكر ان بعض اليهود لقيه فقال له اين الله تعالى فقال على العرش فقال اليهودي خلت الارض منه حيث اختص بعض الامكنة وانصرف عنه مستهزئا بالاسلام فلقيه علي فقال ان الله اين الاين فلا اين له الى اخر الحديث فاسلم على يده وسئل عن الكلالة والاب فلم يعلم ما يقول حتى اوضح على الجواب وسئل عمر عن احكام كثيرة فحكم فيها بضد الصواب فاخبره فيها علي ورجع الى قوله كما نقل عنه انه اسقط حد الشرب عن قدامة لما تلا عليه قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا فقال علي ان الذين امنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرما فاردده واستتبه فان تاب فاجلده والا فاقتله فلم يدر عمر كم يحده فامره ان يحده ثمانين وامر عمر برجم مجنونة زنت فرده بقوله رفع القلم عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وولدت امرأة لستة اشهر فامر برجمها فقال ان اقل الحمل ستة اشهر بقوله تعالى وفصاله في عامين وقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا وامر برجم حامل فقال علي ان كان لك سبيل عليها فليس لك على ما في بطنها سبيل فامتنع وغير ذلك من الوقايع الكثيرة الثالث انه قال رسول الله في حقه اقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم وذلك ايضا يدل على افضليته الرابع استناد العلماء باسرهم اليه فان النحاة مستندة اليه وكذا اصول المعارف الالهية وعلم الاصول فان ابا الحسن الاشعري تلميذ ابي علي الجبائي المعتزلي وكافة المعتزلة ينتسبون اليه ويدعون احد معارفهم منه واهل التفسير رجعوا الى ابن عباس فيه وهو تلميذ علي والفقهاء ينتسبون اليه والخوارج مع بعدهم ينتسبون الى اكابرهم وهم تلامذة علي الخامس انه اخبر بذلك في عدة مواضع كقوله سلوني عن طرق السماء فاني اعرف بها من طرق الارض وقال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرايع وبالجملة فلم ينقل عن احد من الصحابة ولا عن غيرهم ما ينقل عنه من اصول العلم **قال** ولقوله وانفسنا **اقول** هذا هو الوجه الثالث الدال على انه افضل من غيره وهو قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم واتفق المفسرون كافة ان الابناء اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء اشارة الى فاطمة والانفس اشارة الى علي عليه السلام ولا يمكن ان يقال ان نفسهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك الا المساوي ولا شك في ان رسول الله صلى الله عليه واله افضل الناس فمساويه كذلك ايضا **قال** ولكثرة سخائه

علی غیره وکان ازهد الناس بعد النبی واعبدهم واحلمهم

علی غیره اقول هذا وجه رابع یدل علی ان علیاً افضل من غیره وهو انه کان اسخی الناس بعد رسول الله
صلی الله علیه وآله حتی انه جاد بنفسه وقوت عیاله وبات طاویاً هو وایاهم ثلثا ایام حتی انزل الله تعالی فی حقهم
ویطعمون الطعام علی حبه مسکیناً ویتیماً واسیراً وتصدق مرة اخری بجمیع ما ملکه وقد کان یملک اربعة دراهم
لا غیر فتصدق بدرهم لیلاً وبدرهم نهاراً وبدرهم سراً وبدرهم علانیة فانزل الله تعالی فی حقه الذین ینفقون
اموالهم باللیل والنهار سراً وعلانیة وکان یعمل بالاجرة ویتصدق بها ویشد علی بطنه الحجر وشهد له بذلک
اعداؤه فضلاً عن اولیائه قال معاویة لو ملک علی بیتاً من تبر وبیتاً من تبن لانفد تبره قبل تبنه
ولم یخلف شیئاً اصلاً وقال یا بیضاء ویا صفراء غری غیری وکان یکنس بیوت الاموال ویصلی فیها مع ان
الدنیا کانت بیده قال وکان ازهد الناس بعد النبی اقول هذا الوجه الخامس تقریره ان
علیاً کان ازهد الناس بعد رسول الله فیکون افضل من غیره بیان المقدمة الاولی ما نقل بالتواتر عنه
انه سید الابدال الذی استند الرجال فی معرفة الزهد والتسلیک منه وترتیب احوال الریاضات
وذکر مقامات العارفین وکان اخشن الناس ماکلاً وملبساً ولم یشبع من طعام قط قال عبد الله بن ابی
رافع دخلت یوماً علیه فقدموا له مختوماً فوجدنا فیه خبز شعیر یابساً مرضوضاً فاکل منه فقلت یا امیر المؤمنین
کیف تختمه فقال خفت من هذین الولدین یلتانه بزیت او سمن وهذا شیء اختص به علی ولم یشارکه فیه
غیره ولم ینل احد بعض درجته وکان نعلاه من لیف وکان یرقع قمیصه بجلد تارة وبلیف اخری وقل ان تادم
فان فعل فبالملح او الخل فان ترقی فبنبات الارض فان ترقی فبلبن وکان لا یاکل اللحم الا قلیلاً ویقول لا
تجعلوا بطونکم مقابر الحیوانات وطلق الدنیا ثلاثاً والمقدمة الثانیة ظاهرة قال واعبدهم اقول
هذا وجه سادس وهو ان علیاً کان اعبد الناس بعد رسول الله ومنه تعلم الناس صلوة اللیل واستفادوا
منه ترتیب النوافل والدعوات وکانت جبهته کرکبة البعیر لطول سجوده وکان یحافظ علی النافلة حتی انه
بسط له بین الصفین نطع لیلة الهریر فصلی علیه النافلة والسهام تقع بین یدیه وتصل الی جوانبه وکانوا
یستخرجون النصول من جسده فی وقت الصلوة لانقطاعه بالکلیة الی الله تعالی حتی لا یبقی له التفات
الی غیره قال واحلمهم اقول هذا وجه سابع وهو ان علیاً کان احلم الناس بعد رسول الله
لم یقابل احداً باسائته فعفی عن مروان بن الحکم یوم الجمل وکان شدید العداوة لعلی وعفی عن عبد الله
بن الزبیر لما استاسره یوم الجمل وکان یشتم علیاً ظاهراً وقال لم یزل الزبیر رجلاً منا اهل البیت حتی
شب عبد الله وعفی عن سعید بن العاص وکان عدواً له واکرم عائشة وبعثها الی المدینة مع عشرین
امراة عقیب حربها له وصفح عن اهل البصرة محاربتهم له ولما حارب معاویة سبق اصحاب معاویة الی

الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتدّ عطش اصحابه حمل عليهم وفرّقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا بهم مثل ذلك نهيهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حدّ السيوف ما يغني عن ذلك **قال** واشرفهم خلقا **اقول** هذا وجه ثامن وتقريره انّ عليّاً كان اشرف الناس خلقا واطلقهم وجها حتى نسب عمر الى الدّعابة مع شدّة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدّة تواضع وسهولة قياد وكنّا نهابه مهابة الاسير المربوط للسّياف الواقف على راسه وقال معوية لقيس بن سعد رحم الله ابا حسن ولقد كان هشّاً بشّاً ذا فكاهة فقال قيس امّا والله لقد كان مع تلك الفكاهة والطّلاقة اهيب من ذي لبدتين قد مسّه الطّوى تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك طغام الشام فيكون افضل من غيره حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم شجاعته وشدّة باسه وكثرة حروبه **قال** واقدمهم ايمانا **اقول** هذا وجه تاسع وتقريره انّ عليّاً كان اقدم الناس ايمانا وروى سلمان الفارسي عن النبيّ انّه قال اوّلكم ورودا على الحوض اوّلكم اسلاما عليّ بن ابي طالب وقال انس بعث الله النبيّ يوم الاثنين واسلم عليّ يوم الثلثا وقال رسول الله لفاطمة زوجتك اقدمهم سلما واكثرهم علما وقال يوما على المنبر انا الصدّيق الاكبر وانا الفاروق الاعظم امنت قبل ان امن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم وكان ذلك بمحضر من الصّحابة ولم ينكر عليه احد وروى عبد الله بن الحسن قال كان امير المؤمنين يقول انا اوّل من صلّى واوّل من امن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصّلوة الا نبيّ الله ولانّه كان في منزل رسول الله صم شديد الاختصاص عظيم الامتثال لاوامره لم يخالفه قطّ وابو بكر كان بعيدا عنه مجانبا لم يبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضه على عليّ وبالخصوص وقد نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين لا يقال انّ اسلامه كان قبل البلوغ فلا اعتبار له لانّا نقول المقدّمتان ممنوعتان امّا الاولى فلانّ سنّ عليّ كان ستّة وستّين سنة او خمسة وستّين والنبيّ بقي بعد الوحي ثلثة وعشرين سنة وعلي بقي بعد النبيّ نحوا من ثلثين سنة فيكون سنّه وقت نزول الوحي فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلاثة عشر سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا لقوله زوجتك اقدمهم سلما واكثرهم علما وامّا الثانية فلانّ الصبيّ قد يكون رشيدا كامل العقل قبل سنّ البلوغ فيكون مكلّفا ولهذا حكم ابو حنيفة بصحّة اسلام الصّبيّ واذا كان كذلك دلّ على كمال الصّبيّ امّا اوّلا فلانّ الطباع في الصّبيان مجبولة على حبّ الابوين والميل اليهما فاعراض الصّبيّ عنهما والتوجّه الى الله تع يدلّ على قوّة كماله وامّا ثانيا فلانّ طبايع الصّبيان منافية للنظر في الامور العقليّة والتكاليف لملايمة للعب واللّهو فاعراض الصّبيّ عمّا يلايم طباعه الى ما ينافره يدلّ على عظيم منزلته في الكمال فثبت بذلك انّ عليّاً كان اقدمهم ايمانا فيكون

وانصحهم لسانا واشدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله واحفظهم للكتاب العزيز والاخبار بالغيب

افضل لقوله والسابقون السابقون اولئك المقربون **قال** وانصحهم لسانا **اقول** هذا دليل عاشر وتقريره ان عليا كان ابلغ الناس في الفصاحة واعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله حتى قال البلغاء كافة ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس اصناف البلاغة حتى قال معوية ما سن الفصاحة لقريش غيره وقال ابن نباتة حفظت من خطبه مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت سبعين خطبة من خطبه **قال** واشدهم رايا **اقول** هذا دليل حادي عشر وتقريره ان عليا كان اشد الناس رايا بعد رسول الله واجودهم تدبيرا واعرفهم تميزا بالامور ومواقعها وهو الذي اشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفرس وبعث نوابه واشار على عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون افضل من غيره **قال** واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله **اقول** هذا وجه ثاني عشر وتقريره ان عليا كان اكثر الناس حرصا على اقامة حدود الله تعالى لم يراقب في ذلك احدا ولم يلتفت الى قرابة بل كان شديد السياسة خشنا في ذات الله تعالى لم يراقب ابن عمه ولا اخاه ونقض دار مصقلة بن هبيرة ودار جرير بن عبد الله البجلي وصلب جماعة وقطع اخرين ولم يلتفت ولم يساوه في ذلك احد من الصحابة فيكون افضل من غيره **قال** واحفظهم للكتاب العزيز **اقول** هذا وجه ثالث عشر وهو ان عليا كان يحفظ كتاب الله تعالى على عهد الرسول ولم يكن احد يحفظه وهو اول من جمعه ونقل الجمهور انه تاخر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع القران العظيم وائمة القراء يستندون قرائتهم اليه كابي عمرو بن ابي العلاء وعاصم وغيرهما الائمة يرجعون الى ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذه عم فيكون افضل من غيره **قال** والاخبار بالغيب **اقول** هذا وجه رابع عشر وتقريره ان عليا اخبر بالغيب في مواضع كثيرة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة فيكون افضل منهم قطعا وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبرهم حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر يجذب كتفيه مع جذبها ويرجع كتفيه مع تركها وقال له اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدنا القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد ابين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان وبولاية الحجاج وانتقامه وبقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في ايام معاوية وبصلب ميثم التمار على باب عمرو بن حريث عاشر عشرة واراه النخلة التي يصلب على جذعها وكان كما قال وبذبح قنبر فذبحه الحجاج وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى

يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر فقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واومى الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل وقال يوما على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسئلوني عن فئة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بسائقها وناعقها الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحيتي من طاقة شعر فقال لقد حدثني خليلي بما سئلت عنه وان على كل طاقة شعر في راسك ملكا يلعنك وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطان يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله فلما كان من امر الحسين ما كان تولى قتله والاحاديث في ذلك اكثر من ان تحصى نقلها المخالف والموالف **قال** واستجابة دعائه **اقول** هذا وجه خامس عشر وتقريره ان عليا كان مستجاب الدعوة سريعا دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم وتقرير المقدمة الاولى ما نقل بالتواتر عنه في ذلك كما دعا على بسر بن ارطاة فقال اللهم ان بسرا باع دينه بالدنيا فاسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب عليه رحمتك فاختلط عقله واتهم العيزار رفع اخباره الى معوية فانكر فقال ان كنت كاذبا فاعمى الله بصرك فعمي قبل اسبوع واستشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهد اثنا عشر رجلا من الانصار وسكت انس بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا امير المؤمنين كبرت ونسيت فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض او بوضح لا تواريه العمامة فصار ابرص وكتم زيد بن ارقم فذهب بصره وغير ذلك من الوقائع المشهورة **قال** وظهور المعجزات عنه **اقول** هذا وجه سادس عشر وتقريره انه ظهرت منه معجزات كثيرة وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك فيكون افضل منهم **قال** واختصاصه بالقرابة **اقول** هذا وجه سابع عشر وهو ان عليا كان اقرب الناس الى رسول الله فيكون افضل من غيره ولانه كان هاشميا فيكون افضل لقوله ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشا واصطفى من قريش هاشميا **قال** والاخوة **اقول** هذا وجه ثامن عشر وهو ان نبينا لما واخى بين الصحابة وقرن كل شخص الى مماثله في الشرف والفضيلة رأى عليا متكدرا فسأله عن سبب ذلك فقال انك اخيت بين الصحابة وجعلتني منفردا فقال رسول الله الا ترضى ان تكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فقال بلى يا رسول الله فواخاه من دون الصحابة فيكون افضل منهم **قال** ووجوب المحبة **اقول** هذا وجه تاسع عشر وتقريره ان عليا كان محبته ومودته واجبة دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم قطعا وبيان المقدمة الاولى انه

كان اولى القربى فيكون مودّته واجبة لقوله تع قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودّة فى القربى **قال** والنصرة **اقول** هذا وجه عشرون وتقريره انّ عليّاً اختصّ بفضيلة النّصرة لرسول الله دون غيره من الصّحابة فيكون افضل منهم وبيان المقدّمة الاولى قوله تعالى فانّ الله هو موليه وجبريل وصالح المؤمنين وقد اتفق المفسّرون على انّ المراد بصالح المؤمنين هو علىّ والمولى هنا هو النّاصر لا بتر القدر المشترك بين الله تع وجبريل وجعله ثالثاً لهم وحصر المولى فى الثّلثة بلفظة هو فى قوله تع انّ الله هو موليه **قال** ومساواة الانبياء **اقول** هذا وجه حادى وعشرون وتقريره انّ عليّاً كان مساوياً للانبياء المتقدّمين فيكون افضل من غيره من الصّحابة بالضّرورة لانّ المساوى للافضل افضل بيان المقدّمة الاولى ما رواه البيهقى عن النّبىّ انّه قال من احبّ ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن ابيطالب **قال** وخبر الطاير والمنزلة والغدير وغيرها **اقول** هذا وجه ثانى وعشرون وتقريره انّ النّبىّ اخبر فى مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونصّ على امامته منها ما ورد فى خبر الطّير وهو انّه قال اللّهمّ ائتنى باحبّ خلقك اليك ياكل معى من هذا الطّير فجاء علىّ فاكل معه فى رواية اللّهمّ ادخل الىّ احبّ اهل الارض اليك رواه انس وسعد بن ابى وقاص وابو رافع مولى رسول الله وابن عباس وعوّل ابو جعفر الاسكافى وابو عبد الله البصرى على هذا الحديث فى انّه افضل من غيره وادّعى ابو عبد الله شهرة هذا الحديث وظهوره بين الصّحابة ولم ينكره احد منهم فيكون متواترا ومنها خبر المنزلة وهو قوله انت منّى بمنزلة هرون من موسى الّا انّه لا نبىّ بعدى وقد كان هرون افضل اهل زمانه عند اخيه فكذا علىّ عند محمّد ومنها خبر الغدير وهو قوله من كنت مولاه فعلىّ مولاه اللّهمّ وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحقّ معه كيف ما دار وقد بيّنّا انّ المراد بالمولى هنا الاولى بالتصرّف واذا كان علىّ اولى من كلّ احد بالتّصرّف فى نفسه كان افضل منهم قطعاً اعترض بعضهم على هذا الجواز ان يكون المراد به الولاء لانّه وقع مشاجرة بين امير المؤمنين وزيد بن حارثة فقال له علىّ انت مولاى فقال انا مولى رسول الله ولست بمولاك فبلغ ذلك رسول الله وقال من كنت مولاه فعلىّ مولاه والجواب من وجوه الاوّل انّ ما ذكره ابو عبد الله البصرى وهو انّه لا اختصاص لعلىّ بالولاء دون غيره من اقارب النّبىّ فلا يجوز حمله على هذا المعنى الثّانى ما ذكره ابو عبد الله ايضاً وهو انّ عمر قال له بعد هذا الحديث هنيئاً لك اصبحت مولاى ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة وقالت الانصار بعد ذلك يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاء الثّالث انّ مقدّمة الحديث تنفى هذا المعنى وهو قوله الست اولى منكم بانفسكم ومنها قول رسول الله فى

ولا انتفاء سبق كفره ولكثرة الانتفاع به وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية

المدينة يقتله خير الخلق والخليقة وفي رواية اخرى يقتله خير هذه الامة وقال لفاطمة عليها السلام ان الله اطلع على اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك وقالت عائشة كنت عند النبي فاقبل علي فقال هذا سيد العرب قالت قلت بابي انت وامي الست انت سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهذا سيد العرب وعن انس ان النبي قال لعلي ان اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابيطالب وسال رجل عائشة عن مسيرها فقالت كان قدرا من الله وسالها عن علي فقالت لقد سالتني عن احب الناس الى رسول الله وزوج احب الناس اليه وقال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك خير امتي وعن سلمان انه قال قال رسول الله خير من اترك بعدي علي بن ابي طالب وعن ابي مسعود قال قال رسول الله علي خير البشر من ابى فقد كفر وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله افضل امتي علي بن ابيطالب **قال** ولانتفاء سبق كفره **اقول** هذا وجه ثالث عشرون وتقريره ان عليا لم يكفر بالله تعالى بل من حين بلوغه كان مؤمنا موحدا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا في زمن الجاهلية كفرة ولا ريب ان من لم يزل موحدا افضل من سبق كفره على ايمانه **قال** ولكثرة الانتفاع به **اقول** هذا وجه رابع وعشرون وتقريره ان عليا انتفع به المسلمون اكثر من نفعهم بغيره فيكون ثوابه اكثر فيكون افضل اما بيان المقدمة الاولى ما تقدم من كثرة حروبه وشدة بلائه في الاسلام وفتح الله البلاد على يديه وقوة شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وبلغ في الزهد رتبة لم يلحقه احد بعدها واستفاد الناس عنه طريق الرياضة والترك والانقطاع الى الله وكذا في السخاوة وحسن الخلق والعبادة والتهجد واما العلم فظاهر استناد كافة العلماء اليه واستفاده منه وعاش بعد ابي بكر زمانا طويلا يفيد الناس الكمالات النفسانية والبدنية وابتلي بما لم يحصل لغيره من المشاق **قال** وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية **اقول** هذا وجه خامس عشرون وتقريره ان الكمالات اما نفسانية واما بدنية واما خارجية واما الكمالات النفسانية والبدنية فقد تلقى بلوغه الى الغاية اذ باب العلم والزهد والشجاعة والسخاوة وحسن الخلق والعفة فيه ابلغ من غيره بل لا يجاريه في واحد منها احد وبلغ في القوة البدنية والشدة مبلغا لا يساويه احد حتى نقل انه كان يقط الهام قط الاقلام لم يخط في ضربه ولم يحتج الى المعاودة وقلع باب خيبر وقد عجز عن نقله سبعون نفسا من اشد الناس قوة مع انه كان قليل الغذاء احدا باخشن ماكول وملبس كثير الصوم دائم العبادة واما الخارجية فمنها النسب الشريف الذي لا يساويه احد في القرب من رسول الله فانه كان اقرب الناس اليه فان العباس كان عم رسول الله من الاب وعلي كان ابن عمه من الاب والام ومع ذلك فانه كان هاشميا

من الاب والام لانه علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وامه فاطمة بنت اسد بن هاشم ومنها
المصاهرة ولم يحصل لاحد ما حصل له منها فانه زوج سيدة النساء وعثمان وان شاركه في كونه ختنا
لرسول الله الا ان فاطمة عليها السلام اشرف بناته وكان من المنزلة والقرب من قلب الرسول مبلغا
عظيما وكان يعظمها حتى انه اذا جاءت اليه نهض لها قائما ولم يفعل بنساء احد ذلك وقال رسول الله
سيدة نساء العالمين بالجنة اربع وعد منهن فاطمة عليها السلام ومنها الاولاد ولم يحصل لاحد من
المسلمين مثل اولاده في الشرف والكمال فان الحسن والحسين عليهما السلام امامان سيدا شباب
اهل الجنة وكان حب رسول الله لهما في الغاية حتى انه يتطاطأ لهما ليركباه ويبعج لهما ثم اولاد كل
منهما عليهما السلام اولاد بلغوا في الشرف الى الغاية فالحسن اولد مثل الحسن المثنى والمثلث وعبد الله
الحسن المثنى والنفس الزكية وغيرهم والحسين اولد مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم
والرضا والجواد والهادي والعسكري وقد نشروا من العلم والفضل والزهد والترك شيئا عظيما
حتى ان الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم عليهم السلام فابو يزيد البسطامي كان يفتخر بانه
يسقي الماء لدار جعفر الصادق ومعروف الكرخي اسلم على يدي الرضا وكان بواب داره الى ان مات وكان
اكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب اليهم في العلم فان مالكا كان اذا سئل في الدرب عن مسئلة لم يجب
السائل فقيل له في ذلك فقال اني اخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق وكنت اذا اتيت اليه
لاستفيد منه نهض ولبس فخر ثيابه وتطيب وجلس في اعلى منزلة رحمه الله تعالى وافادني شيئا واستفادة
ابي حنيفة من الصادق ظاهرة غنية عن البرهان وهذه الفضائل لم يحصل لاحد من الصحابة فيكون
علي افضل منهم **المسئلة الثامنة** في امامة باقي الائمة عليهم السلام **قال** والنقل
المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم **اقول** لما
بين ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب شرع في امامة باقي الائمة الاحد عشر وهم الحسن بن
علي ثم اخوه الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر ثم جعفر بن محمد
بن علي بن الحسين ثم ولده موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي الجواد ثم ولده علي الهادي ثم ولده
الحسن العسكري ثم الامام المنتظر واستدل على ذلك بوجوه ثلثة الاول النقل المتواتر من الشيعة
خلفا عن سلف فانه يدل على امامة كل واحد من هؤلاء بالتنصيص وقد نقل المخالفون ذلك من طرق
متعددة تارة على الاجمال واخرى على التفصيل كما روي عنه متواترا انه قال للحسين هذا ابني امام ابن امام
اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وغير ذلك من الاخبار وروى المخالف عن مسروق قال بينا نحن

محاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة

عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم تكون من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان هذا ما سالني احد عنه نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنى عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل الوجه الثاني قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان من المعصوم وقد بينا استحالته الوجه الثالث ان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم كل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك يدل على استحقاقه الرياسة العامة لانه افضل من كل واحد في زمانه ويقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل فيجب ان يكون كل واحد منهم اماما وهذا برهان لمي **المسألة التاسعة** في احكام المخالفين **قال** محاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة **اقول** المحارب لعلي كافر لقول النبي يا علي حربك حربي ولا شك في كفر من حارب النبي واما مخالفوه في الامامة فقد اختلف قول علمائنا فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورة وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره وذهب آخرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلثة احدها انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني قال بعضهم انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب **قال المقصد السادس** في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل **اقول** في هذا المقصد مسائل **المسألة الاولى** في امكان خلق عالم آخر اعلم ان ايجاب المعاد يتوقف على هذه المسألة فلاجل ذلك صدر بها في اول المقصد وقد اختلف الناس في ذلك فاطبق المليون عليه خلافا لغير الاوايل واحتج المليون بالعقل والسمع اما العقل فنقول العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لان هذا العالم ممكن الوجود وحكم المثلين واحد فلما كان هذا العالم ممكنا وجب الحكم على الآخر بالامكان والى هذا البرهان اشار بقوله حكم المثلين واحد واما السمع فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم **قال** والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة **اقول** هذا اشارة الى ما احتج الاوايل به على امتناع خلق عالم آخر وتقريره من وجهين الاول انه لو وجد عالم آخر لكان كرة لانه الشكل الطبيعي فان تلاقت الكرتان او تباينتا لزم الخلاء والجواب لا نم وجوب الكرية في العالم الثاني سلمنا لكن لا نم وجوب الخلاء لامكان ان نسم الثاني في ثخن بعض الافلاك او احاطة المحيط بالعالمين الثاني لو وجد عالم آخر فيه نار وارض وغيرهما فان طلبت امكنة هذه العناصر

بحث احكام المخالفين

بحث المعاد

والامكان يعطي جواز العدم والسمع دل عليه ويتناول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم ع

لم تسرها دائما والاختلاف لمتفقات في الطباع في مقتضياتها والجواب لم لا يجوز ان يكون العالم الآخر مخالفا لهذا العالم في الحقيقة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المكانان طبيعيين لهما فهذا ما خطر لنا في تطبيق كلام المص عليه

بحث في جواز العدم على العالم

المسئلة الثانية في صحة العدم على العالم قال والامكان يعطي جواز العدم **اقول** اختلف الناس في ان العالم هل يصح عدمه ام لا فذهب المليون اجمع الى ذلك الا من شذ ومنع منه القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم الى ان الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجب الوجود ونحن قد بينا خطاهم وبرهنا على حدوثه فيكون ممكنا بالضرورة وذهب الاخرون الى ان الامتناع باعتبار الغير وذلك لان العالم معلول لعلة واجبة الوجود فلا يمكن عدمه الا بعد علته ويستحيل عدم واجب الوجود ونحن قد بينا خطاهم في ذلك وبرهنا على ان المؤثر في العالم قادر مختار وذهبت الكرامية والجاحظ الى استحالة عدم العالم بعد وجوده مع اعترافهم بالحدوث ولان الاجسام باقية فلا تنتفي بذاتها ولا بالفاعل لان شانه الايجاد لا الاعدام اذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العدم ولا ضد للاجسام لانه ليس بعد وجوده اعدام الباقي اولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين والاولوية الحادث بالتعلق بالسبب مشتركة وبكثرته باطلة لامتناع اجتماع المثلين وباستلزام الجمع بين النقيضين باطلة لانتفائه على تقدير القول بعدم دخول الحادث في الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه وهو خطاء فان الاعدام يستند الى الفاعل كما يستند الوجود اليه والامتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العدم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يعدم بوجود الضد ويكون الطارئ اولى باعدامه ان كان سبب الاولوية مجهولا سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراط الجواهر باعراض غير باقية يوجدها الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يجدد العرض انتفت الجواهر ودليل المص على مطلوبه من صحة العدم حجة على الجميع وهو انا بينا ان العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلابه الى الامتناع والوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده

بحث في وقوع العدم

المسئلة الثالثة في وقوع العدم وكيفيته قال والسمع دل عليه **اقول** يدل على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى هو الاول والآخر وقوله كل شيء هالك الا وجهه وقال كل من عليها فان وقد وقع الاجماع على الفناء واما الخلاف في كيفيته على ما سياتي **قال** ويتناول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم ع **اقول** المحققون على امتناع اعادة المعدوم وسياتي البرهان على وجوب المعاد وهاهنا قد بين ان الله تعالى يعدم العالم وذلك ظاهر المناقضة فبين المص مراده من الاعدام اما في غير المكلفين وهم من لا يجب اعادته فلا اعتبار به اذ لا يجب اعادته فجاز اعدامه بالكلية ولا يعاد واما المكلف الذي يجب اعادته فقد تاول المص ع معنى الاعدام بتفريق اجزائه ولا امتناع في ذلك فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انه هالك بمعنى انه غير منتفع به او يقال

انه هالك بالنظر الى ذاته اذ هو ممکن وکل ممکن بالنظر الى ذاته لا یجب له الوجود فلا یوجد اذ لا وجود الا للواجب بذاته او بغیره فهو هالك بالنظر الى ذاته فاذا فرق اجزاءه کان هو العدم فاذا اراد الله تعالى اعادته جمع تلك الاجزاء والفها کما کانت فذلك هو المعاد ویدل على هذا التاویل قوله تعالى فی سؤال ابراهیم عن کیفیة الاحیاء للموتى لانه لم لا یحیی الموتى فی دار التکلیف انما الاحیاء یقع فی الاخرة فسال عن کیفیة ذلك الاحیاء وهو یشتمل على السؤال عن جمیع المقدمات التی یفعلها الله تعالى حتى هیئتهم ویعدهم لنفخ الروح فامره الله تعالى باخذ اربعة من الطیر وتقطعها وتفریق اجزائها ومزج بعض الاجزاء ببعض تفرقها ووضعها على الجبال ثم یدعوها فلما دعاها میز الله تعالى اجزاء کل طیر عن الاخر وجمع اجزاء کل طیر وفرقها عن الاجزاء الاخر حتى کملت البنیة التی کانت علیها اولا ثم احیاها ولم یعدم الله تعالى تلك الاجزاء فکذا فی المکلف هذا ما فهمناه من قوله کما فی قصة ابراهیم فهذا هو کیفیة الاعدام **قال** واثبات الفناء غیر معقول لانه ان قام بذاته لم یکن ضدا وکذا ان قام بالجواهر **اقول** لما ذکر المذهب الحق فی کیفیة الاعدام شرع فی ابطال مذهب المخالفین فی ذلك واعلم ان من جملة من خالف فی کیفیة الاعدام جماعة من المعتزلة وذهبوا الى ان الاعدام لیس هو التفریق بل الخروج عن الوجود بان یخلق الله تعالى للجواهر ضدا هو الفناء وقد اختلفوا فیه على ثلثة اقوال احدها قال ابن الاخشید ان الفناء لیس بمتحیز ولا قایم بالمتحیز الا انه یکون حاصلا فی جهة معینة واذا احدثه الله تعالى فیها عدمت الجواهر باسرها الثانی قال ابن الشبیب ان الله یحدث فی کل جوهر فناء ثم ذلك الفناء یقتضی عدم الجوهر فی الزمان الثانی فجعله قایما بالمحل الثالث قال ابو علی وابو هاشم ومن تابعهما ان الفناء یحدث لا فی محل فینتفی الجواهر کلها حال حدوثه ثم اختلفوا فقال ابو هاشم وقاضی القضاة الى ان الفناء الواحد کاف فی عدم کل الجواهر وذهب ابو علی واصحابه الى ان لکل جوهر فناء مضادا له لا یکفی ذلك الفناء فی عدم غیره اذا عرفت هذا فنقول القول بالفناء على کل تقدیر فرضوه فی صحته باطل لان الفناء ان قام بذاته کان جوهرا اذ معنى الجوهر ذلك فلا یکون ضدا للجوهر وان کان غیر قایم بذاته کان عرضا اذ هو معناه فیکون حالا فی الجوهر اما ابتداء او بواسطة وعلى کلا التقدیرین یستحیل ان یکون منافیا للجوهر **قال** ولانتفاء الاولویه **اقول** یفهم من هذا الکلام امران احدهما اقامة دلیل ثان على امتناع قیام الفناء بالجوهر وتقریره ان نقول لو کان الفناء قایما بالجوهر لکان عرضا حالا فیه ولم یکن اقتضاءه لنفی محله اولى من اقتضاء محله لنفیه بل کان انتفاء هذا الحال بالمحل اولى اذ منع الضد دخول الضد الاخر فی الوجود مع امکان اعدامه له اولى من اعدام المتجدد للضد الباقی وبالخصوص اذا کان محلا له الثانی اقامة دلیل ثان على انتفاء الفناء وتقریره ان نقول لو کان الفناء ضدا للجواهر لم یکن اعدام

الجوهر

ولا يستلزم امرا نقلاب الحقايق او التسلسل واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح او اجتماع النقيضين

واثباته في المحل يستلزم توقف الشيئ على نفسه اما ابتداء او بواسطة

للجوهر الباقي اولى من اعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو اولى لما تقدم **قال** ولا يستلزم امرا نقلاب الحقايق او التسلسل **اقول** القول بالفناء يستلزم احد امرين محالين احدهما انقلاب الحقايق والثاني التسلسل وكل مستلزم للمحال فانه محال قطعا اما استحالة الامرين فظاهر واما بيان الملازمة فلان الفناء اما ان يكون واجب الوجود بذاته او ممكن الوجود والقسمان باطلان اما الاول فلانه قد كان معدوما والا لم يوجد الجواهر ثم صار موجودا وذلك يعطي امكانه واما الثاني فلانه يصح عليه العدم والا لم يكن ممكنا معه انكال الذاته كان ممتنعا بعد ما كان ممكنا وذلك يستلزم انقلاب الحقايق وان كانت بسبب الفاعل بطل اصل دليلكم وان كان بوجوب ضد آخر لزم التسلسل هذا ما حصلناه من هذا الكلام **قال** واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح او اجتماع النقيضين **اقول** ذهب قوم منهم ابن شبيب الى ان الجوهر باق ببقاء موجود لا في محل فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمصنف احال هذا المذهب ايضا باستلزام المحال وذكر ان القول بذلك يستلزم امرين احدهما الترجيح من غير مرجح والثاني اجتماع النقيضين والذي يخطر لنا في تقرير ذلك امران احدهما ان نقول البقاء اما جوهر او عرض والقسمان باطلان فالقول به باطل اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن جعله شرطا للجوهر الآخر اولى من العكس فاما ان يكون كل واحد منهما شرطا لصاحبه وهو دور او لا يكون احدهما شرطا للآخر وهو المطلوب واما الثاني فلانه لو كان عرضا قايما بذاته لزم اجتماع النقيضين اذ العرض هو الموجود في المحل فلو كان البقاء قايما لا في محل مع كونه عرضا لزم ما ذكرناه الثاني ان يقال البقاء اما واجب لذاته او ممكن لذاته والقسمان باطلان اما الاول فلان وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين واما الثاني فلان عدمه في وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح لاستحالة استناده الى ذاته والا لكان ممتنع الوجود مع امكانه وذلك جمع بين النقيضين ولا الى الفاعل ولا الى الضد والانجاز مثله في الجواهر فالقول بذلك هنا مع استحالته في الجواهر ترجيح من غير مرجح ولا الى انتفاء الشرط والا لزم ان يكون البقاء بقاء آخر فليس احدهما بكونه صفة للآخر اولى من العكس وذلك ترجيح من غير مرجح **قال** واثباته في المحل يستلزم توقف الشيئ على نفسه اما ابتداء او بواسطة **اقول** ذهب جماعة من الاشاعرة والكعبي الى ان الجواهر يبقى ببقاء قايم بها فاذا اراد الله تعالى اعدامها لم يفعل البقاء فانتفت الجواهر والمصنف ابطل ذلك باستلزامه توقف الشيئ على نفسه اما ابتداء او بواسطة وتقريره ان حصول البقاء في المحل يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني لكن حصوله في الزمان الثاني اما ان يكون هو البقاء او معلوله ويستلزم من الاول توقف الشيئ على نفسه ابتدا

ولا يجب اعادة

في وجوب المعاد الجسماني

فواضل المكلف

ومن الثاني توقفه على معلوله المتوقف عليه وذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بواسطة فهذا ما امكن حل كلامه عليه

المسئلة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني

قال ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه **اقول** اختلف الناس هنا فذهب الاوايل الى نفي المعاد الجسماني واطبق المليون عليه واستدل المص على وجوب المعاد مط بوجهين الاول ان الله تع وعد بالثواب وتوعد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعده ووعيده الثاني ان الله تع قد كلف فعل الالم وذلك يستلزم الثواب والعوض والا لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانا قد بينا حكمته تع ولا ريب في ان الثواب والعوض انما يصلان الى المكلف في الآخرة لانتفائهما في الدنيا واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بانه امر معلوم بالضرورة من دين النبي والقران دل عليه في ايات كثيرة مع انه ممكن فيجب المصير اليه وانما قلنا بانه ممكن لان المراد من الاعادة جمع الاجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة **قال** ولا يجب اعادة فواضل المكلف **اقول** اختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهب ماعرفت منها قول من يعتقد ان المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب الاوايل والنصارى والتناسخية والغزالي من الاشاعرة وابن الهيصم من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية ومنها قول جماعة من المحققين ان المكلف هو اجزاء اصلية في هذا البدن لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وانما يقعان في الاجزاء المضافة اليها اذا عرفت هذا فنقول الواجب في المعاد هو اعادة تلك الاجزاء الاصلية او النفس المجردة مع الاجزاء الاصلية اما الاجسام المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب اعادتها بعينها وغرض المص بهذا الكلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة على المعاد الجسماني وتقريره قولهم ان انسانا لو اكل انسانا واعيدت اجزاؤه فان اعيدت اجزاء الغذاء الى الاول عدم الثاني وان اعيدت الى الثاني عدم الاول وايضا ان يعيد الله تع جميع الاجزاء البدنية الحاصلة من اول العمر الى آخره او القدر الحاصل له عند موته والقسمان باطلان اما الاول فلان البدن دايما في التحلل والاستخلاف فلو اعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لزم عظمه في الغاية ولانه قد يتحلل منه اجزاء تصير اجساما اغذائية ثم يأكلها ذلك الانسان بعينه حتى يصير اجزاء من عضو آخر غير العضو الذي كانت اجزاء له اولا فاذا اعيد اجزاء كل عضو الى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءا من العضوين وهو مح واما الثاني فلانه قد يطيع العبد حال تركبه من اجزاء بعضها ثم يتحلل تلك الاجزاء ويعصي في اجزاء اخرى فاذا اعيد في تلك الاجزاء بعينها واثابتها على الطاعة لزم ايصال الحق الى غير مستحقه وتقرير الجواب واحد وهو ان لكل مكلف اجزاء اصلية لا يمكن ان يصير جزءا من غيرها بل يكون فواضل

وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد

من غيره لو اغتذى بها فاذا اعيدت جعلت اجزاء اصلية لما كانت اصلية له اولا في تلك الاجزاء وهي التي تعاد وهي باقية من اول العمر الى اخره قال وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتوليد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات اقول احتج الاوائل على امتناع المعاد الجسماني بوجوه احدها ان السمع قد دل على انتشار الكواكب وانخراق الافلاك وذلك ممتنع الثاني ان حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضي عدم الكرية الثالث ان دوام الاحتراق مع بقاء الحيوة محال الرابع ان تولد الاشخاص وقت الاعادة من غير توالد من ابوين باطل الخامس ان القوى الجسمانية متناهية والقول بدوام نعيم اهل الجنة قول بعدم التناهي والجواب عن الكل واحد هو ان هذه استبعادات اما الافلاك فانها حادثة على ما تقرر اولا فيمكن انخراقها كما يمكن عدمها وكذا الحصول الجنة فوق الافلاك ودوام احتراق الجسم مع بقاء الجسم ممكن لانه تعالى قادر على كل مقدور فيمكن استحالة الى اجزاء نارية ثم يعيدها الله تعالى ثم هكذا دائما والتولد ممكن كما في آدم والقوى الجسمانية قد لا يتناهى آثارها اذا كانت واسطة في التأثير المسئلة الخامسة في الثواب والعقاب قال ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال به لذلك لظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا اقول المدح قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع منه والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والذم قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال بالقبيح ومنع ابو علي وجماعة من المعتزلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح بالواجب صار الى ذلك لان المكلف يمتنع خلوه من الاخذ والترك الذي هو فعل الضد والحق ما ذكره المص فان العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب ان لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح واعلم انه يشترط في استحقاق الفاعل المدح او الثواب ايقاع الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه وكذا المندوب يفعله لندبه او لوجه ندبه وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح او لوجه ذلك والاخلال بالقبيح لكونه اخلالا بالقبيح فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا عليهما وكذا لو ترك القبيح لغرض او من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة انها مشقة قد الزمها الله تعالى المكلف فان لم يكن لغرض كان ظلما وعبثا وهو قبيح لا يصدر

تناهي القوى الجسمانية استبعادات ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال به لذلك لظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتدا اذ لو امكن الابتدا به كان التكليف عبثا

بحث الثواب والعقاب

وكذا يستحق العقاب الذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ولدلالة السمع ولا استبعاد

في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف او الاخلال شاقا ولا يشترط دفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل اذا فعل للوجه

عن الحكيم وان كان لغرض فاما الاضرار وهو ظلم واما النفع وهو اما ان يصح الابتداء به اولا والاول باطل والا لزم العبث في التكليف والثاني هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والاجلال فانه يقبح الابتداء به لان تعظيم من لا يستحقه قبيح **قال** وكذا يستحق العقاب الذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ولدلالة السمع **اقول** كما ان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهي فعل القبيح او الاخلال بالواجب لاشتماله على سبب لاستحقاق العقاب بوجهين عقلي كما ذهب اليه جماعة من العدلية وتقريره ان العقاب لطف واللطف واجب اما الصغرى فلان المكلف اذا عرف ان مع المعصية يستحق العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها وهو معلوم قطعا واما الكبرى فقد تقدمت الثاني سمعي وهو الذي ذهب اليه باقي العدلية وهو متواتر معلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله اذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة الى ان الاخلال بالواجب لا يقتضي استحقاق ذم ولا عقاب بل المقتضي لذلك هو فعل القبيح او فعل ضد الواجب هو تركه وقد تقدم بيان ذلك **قال** ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين **اقول** هذا جواب حجة من منع كون الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم وتقريرها انه لو كان ذلك سببا والاخلال بالقبيح سبب للمدح لكان المكلف اذا اخل من الامرين مستحقا للذم والمدح والجواب لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على احدهما ويمدح على الآخر كما اذا فعل طاعة ببعض اعضائه ومعصية بالآخر **قال** وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح **اقول** ذهب ابو القاسم البلخي الى ان هذه التكاليف وجبت شكرا للنعمة فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع زائد الثواب تفضل من الله تعالى وذهب جماعة من العدلية الى خلاف هذا القول واحتج المصنف على ابطاله بانه قبيح عند العقلاء ان ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره ومدحته على تلك النعمة من غير ايصال ثواب اليه ويعدون ذلك نقصا في المنعم وينسبونه الى الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب **قال** ولقضاء العقل به مع الجهل **اقول** هذا دليل ثان على ابطال قول البلخي وتقريره ان العقلاء باسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم واذا كان وجوب الشكر معلوما بالعقل مع ان العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكرا **قال** ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف او الاخلال شاقا ولا يشترط دفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل اذا فعل للوجه **اقول** يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب شاقا وكون الاخلال بالقبيح شاقا اذ المقتضي للاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى المقتضي للاستحقاق ولا يشترط دفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب وقد وجدت

منفكه

ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ويجب دوامهما لاشتمالهما على اللطفية ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو داخل في باب الزجر وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته ويبلغ سرورهم في الشكر الى حد انتفاء المشقة وغناءهم بالثواب ينفي مشقة ترك القبائح واهل النار يلجؤن الى ترك القبيح

منفكة عنه لانه في حالة الفعل يستحيل ان يكون نادما عليه نعم نفي الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل اذا وقع المكلف لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب او للندب المسئلة السادسة في صفات الثواب والعقاب **قال** ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما **اقول** ذهبت المعتزلة الى ان الثواب نفع عظيم مستحق يقارنه التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارنه الاهانة واحتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب والاقتران الاهانة بالعقاب بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والمدح وكذلك من فعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف **قال** ويجب دوامهما لاشتمالهما على اللطفية ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضهما لولاه **اقول** ذهبت المعتزلة الى ان الثواب والعقاب دائما واختلف في العلم بدوامهما بل هو عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة الى انه عقلي وذهبت المرجئة الى انه سمعي واحتج المص على دوامهما بوجوه احدها ان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعده عن المعصية وذلك ضروري واذا كان كل كان لطفا واللطف واجب على ما مر الثاني ان الذم والمدح دائمان اذ لا وقت الا ويحسن مدح المطيع وذم العاصي اذا لم يظهر منه ندم على ما فعله وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة والمعصية في حكم الدائمين فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام معلول الآخر لان العلة يكون دائمة او في حكم الدائم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا يحصل لصاحبه الالم بانقطاعه ولو كان العقاب منقطعا يحصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك ينافي الثواب والعقاب لانهما خالصان عن الشوائب هذا ما فهمنا من كلام المص ولحصول نقيضهما يعني نقيضي الثواب والعقاب لولاه اي لولا الدوام **قال** ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو داخل في باب الزجر **اقول** يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لولا ذلك لكان العوض والتفضل اكمل منه لانه يجوز خلوصهما عن الشوائب وح يكون الثواب انقص درجة وانه غير جائز واما العقاب فلانه ادخل في الزجر فيكون لطفا **قال** وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته ويبلغ سرورهم في الشكر الى حد انتفاء المشقة وغناءهم بالثواب ينفي مشقة ترك القبائح واهل النار ليلجؤن الى ترك القبيح **اقول** لما ذكر ان الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه ان اهل الجنة يتفاوتون في الدرجات والانقص اذا شاهد من هو اعظم ثوابا حصل له الغم ينقص درجته عنه ولعدم اجتهاده في العبادة وايضا فانه يجب عليهم الشكر لنعم الله تع والاخلال بالقبائح وفي ذلك مشقة والجواب عن الاول ان شهوة كل

ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة وهو مشروط بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله ومن يرتدد منكم عن دينه والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

مكلف مقصورة على ما حصل له ولا يعم لفقد الازيد لعدم اشتهائه له وعن الثاني انه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة الى حد ينتفي المشقة معه واما الاخلال بالقبائح فانه لا مشقة عليهم فيهما لانهم يغنيهم بالثواب عن فعل القبيح فلا يحصل لهم مشقة اما اهل النار فانهم يلجؤن الى فعل ما يجب عليهم وترك القبائح فلا يصدر عنهم وليس ذلك تكليفا لانه بالغ حد الالجاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب لهم **قال** ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة **اقول** ذهب جماعة الى ان الثواب يجوز ان يكون موقوفا على شرط ومنعه آخرون والاول هو الحق والدليل عليه انه لولا ذلك لكان العارف بالله تعالى وحده مثابا مع عدم نظره في المعجزة وعدم تصديقه بالنبي والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان المعرفة طاعة مستقلة بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجب اثابة من لم يصدق بالنبي حيث لم ينظر في معجزته **قال** وهو مشروط بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله ومن يرتدد منكم عن دينه **اقول** اختلف المعتزلة على اربعة اقوال فقال بعضهم ان الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية وابطلوا القول بالموافاة وقال آخرون انما يستحقان في الدار الآخرة وقال آخرون انما يستحقان حال الاخترام وقال آخرون انما يستحقان في الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله تعالى انه يوافي الطاعة ثابتة الى حال الموت والآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وان كان في علمه تعالى انه يحبط الطاعة او يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب ولا العقاب وبها استدل المصنف على القول بالموافاة بقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وبقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم وتقريره ان نقول اما ان يكون المراد بالاحباط هنا كون العمل باطلا في اصله او ان الثواب يسقط بعد ثبوته او ان الكفر ابطله والاولان باطلان اما الاول لانه علق بطلانه بالشرك ولانه شرط وجزاؤهما انما يقعان في المستقبل والاول يبطل الثاني واما الثالث فلما ياتي من بطلان التحابط

المسئلة السابعة في الاحباط والتكفير

مسئلة الاحباط والتكفير

قال والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره **اقول** اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاحباط والتكفير ومعناهما ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتاخرة او يكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة ونفاهما المحققون ثم القائلون بهما اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخرة يسقط المتقدم ويبقى على حاله وقال ابو هاشم انه ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وهذا هو الموازنة ويدل على بطلان الاحباط انه يستلزم الظلم لان من اساء واطاع

يقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء

وكانت ساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وان كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والايفاء بوعده ووعيده واجب **قال** ولعدم الاولوية اذ كان الآخر ضعفا وحصول المتناقضين مع التساوي **اقول** هذا دليل على ابطال قول ابي هاشم بالموازنة وتقريره انا اذا فرضنا استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فليس سقاط احد الخمسين من العقاب بالخمسة من الثواب اولى من الآخر واما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منها وهو المطلوب ولو فرضنا انه فعل خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعدوم والمغلوب غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما معا لان وجود كل منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما وذلك جمع بين النقيضين

المسئلة الثامنة في انقطاع عذاب اصحاب الكبائر

قال والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء **اقول** اجمع المسلمون كافة على ان عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع واختلفوا في اصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيدية على انه كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والاشاعرة الى ان عذابه منقطع وينبغي ان نعرف صفة الصغيرة والكبيرة من الدين اما الصغيرة فيقال على وجوه منها ما يقال بالاضافة الى الطاعة فيقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة او هي اصغر من هذه الطاعة باعتبار ان عقابها ينقص في كل وقت من ثواب تلك الطاعة في كل وقت وانما شرطنا عموم الوقت لانه متى اختلف الحال في ذلك بان يزيد تارة ثواب تلك الطاعة عن عقاب المعصية وتارة ينقص لم يقل ان تلك صغيرة بالاضافة الى تلك الطاعة على الاطلاق بل يقيد بالحالة التي يكون عقابها اقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف فيما يقترن بالطاعة والمعصية فان الانفاق في سبيل الله يختلف كما قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل ومنها ان يقال بالنسبة الى معصية اخرى فيقال هذه المعصية اصغر من تلك بمعنى ان عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الاخرى ومنها ان يقال بالاضافة الى ثواب فاعلها بمعنى ان عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت وهذا هو الذي يطلق العلماء عليه والكبيرة يقال على وجوه مقابلة لهذه الوجوه اذا عرفت هذا فنقول الحق ان عقاب اصحاب الكبائر منقطع والدليل عليه وجهان الاول انه يستحق الثواب الدائم بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان اعظم افعال الخير فاذا استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع لان الثواب المستحق

عدم انقطاع عذاب الكفار

والسمعيات متاوّلة ودوام العقاب مختص بالكافر والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه

في تركه مع ضرر النازل به فيحسن اسقاطه ولانه احسان والسمع والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ولا يبطل منا في حقه

بالايمان دائم على ما تقدم او بالتكسر وهو المراد والجمع محال الثاني يلزم ان يكون من عبد الله تعالى مدة عمره بانواع القربات اليه تعالى ثم عصى في اخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه مخلداً في النار كمن اشرك بالله تعالى مدة عمره وذلك لا يخفى قبحه عند العقلاء **قال** والسمعيات متاولة ودوام العقاب مختص بالكافر **اقول** هذا اشارة الى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا بالنقل والعقل اما النقل فالايات الدالة على خلودهم كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الايات واما العقل فما تقدم من ان العقاب لطف كالثواب يجب دائما والجواب عن السمع التاويل اما بالمنع من العموم او التخصيص بالكفار اما بتاويل الخلود بالبقاء المتطاول وان لم يكن دائما وعن العقل بان دوام العقاب انما هو في حق الكفار واما غيرهم فلا

المسئلة التاسعة في جواز العفو **قال** والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فيحسن اسقاطه ولانه احسان **اقول** ذهب جماعة معتزلة بغداد الى ان العفو جائز عقلا وغير جائز سمعا وذهب البصريون الى جوازه سمعا وهو الحق واستدل المصنف بوجوه ثلثة الاول ان العقاب حق الله تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان الثاني ان العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكلما كان كذلك كان تركه حسنا اما انه ضرر بالمكلف فضروري واما عدم الضرر في تركه فقطعي لانه تعالى غني بذاته عن كل شيء واما ان تركه مثل هذا حسن فضروري **قال** والسمع **اقول** هذا دليل الوقوع سمعا وهو الايات الدالة على العفو كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فاما ان يكون هذان الحكمان مع التوبة او بدونها والاول باطل لان الشرك يغفر مع التوبة فتعين الثاني وايضا المعصية مع التوبة يجب غفرانها وليس المراد في الاية المعصية التي يجب غفرانها لان الواجب لا يعلق بالمشية فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عود الاية الى المعصية لا يجب غفرانها وكقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى يدل على الحال اذ الغرض كما يقال ضربت زيدا على عصيانه اي لاجل عصيانه وهو غير مراد هنا قطعا فتعين الاول وايضا فالله تعالى قد نطق في كتابه العزيز بانه عفو غفور واجمع المسلمون عليه ولا معنى له الا اسقاط العقاب عن العاصي

المسئلة العاشرة في الشفاعة **قال** والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ولا يبطل منا في حقه **اقول** اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي وعليه قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قيل انه الشفاعة واختلفوا فقالت الوعيدية انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وذهبت التفضيلية الى ان الشفاعة للفساق من هذه الامة في اسقاط عقابهم وهو الحق وابطل المصنف الاول بان

بحث العفو

بحث الشفاعة

وبنفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب باقي السمعيات متاولة بالكفار وقيل في اسقاط المضار والحق صدق

الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير لكنا شافعين في النبي عليه السلام حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات والتالي باطل قطعا لان الشافع اعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله **قال** وبنفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب باقي السمعيات متاولة بالكفار **اقول** هذا اشارة الى الجواب عن استدل على ان الشفاعة انما هي في زيادة المنافع وقد استدلوا بوجوه الاول قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين والفاسق ظالم والجواب انه تعالى نفى الشفيع المطاع ونحن نقول به لانه ليس في الآخرة شفيع يطاع لان المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود ولا احد فوقه ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع المجاب سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جمعا بين الادلة الثاني قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو يشفع في الفاسق لكان ناصرا له الثالث قوله تعالى ولا تنفعها شفاعة يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعهم شفاعة الشافعين والجواب عن هذه الآيات كلها انها مختصة بالكفار جمعا بين الادلة الرابع قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفى شفاعة الملائكة عن غير المرضي لله تعالى والفاسق غير مرتضى والجواب لا نم ان الفاسق غير مرتضى بل هو مرتضى لله تعالى في ايمانه **قال** وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي **اقول** هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه اولا وهو ان الشفاعة في اسقاط المضار ثم بين المص انها تطلق على المعنيين معا كما تقول شفع فلان في فلان اذا طلب له زيادة منافع او اسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء ثم بين ان الشفاعة بالمعنى الثاني اعني اسقاط المضار ثابتة للنبي لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا حديث مشهور

المسئلة الحادية عشر في وجوب التوبة

قال والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بالواجب **اقول** التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والعزم على ترك المعاودة في المستقبل لان ترك العزم يكشف عن نفي الندم وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة الى انها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر والمظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغائر المعلوم منها انها صغائر وقال آخرون انها لا تجب من ذنب تاب عنها من قبل وقال آخرون انها تجب من كل صغير وكبير من المعاصي والاخلال بالواجب سواء تاب منها قبل او لم يتب وقد استدل المص على وجوبها بامرين الاول انها دافعة للضرر الذي هو العقاب والخوف ودفع الضرر واجب الثاني انا نعلم قطعا وجوب الندم على القبيح والاخلال بالواجب اذا عرفت هذا فنقول انها يجب على كل ذنب لانها يجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال بالواجب لكونه كذلك وهذا عام في كل ذنب واخلال بالواجب **قال** ويندم على القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة وخوفا النار ان كا

الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بالواجب ويندم على القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة وخوف النار ان كانت

الغايه فكك وكذا الاخلال بالواجب فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب لو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة

العاية فكك وكذا الاخلال بالواجب اقول يجب على التائب ان يندم على القبيح لقبحه وان يعزم على ترك المعاودة اليه اذ لولا ذلك لانتفت التوبة فمن يتوب من المعصية حفظا للسلامة متربدنه او لغرض بحيث لا يتسلم عند الناس فان مثل هذا لا يعد توبة لانتفاء الندم واما التائب خوفا من النار فان كان الخوف من النار هي الغاية في توبته بمعنى انه لولا خوف النار لم يتب فكك اى لا يصح منه التوبة لانها ليست توبة عن القبيح لقبحه فجرى مجرى طالب سلامة البدن وان لم يكن هو الغاية بان يندم عليه لانه قبيح وفيه عقاب النار فلو لا القبيح لما ندم عليه ان كان فيه خوف النار صح توبته وكذا الاخلال بالواجب ان ندم عليه لانه اخلال بالواجب وعزم على فعل الواجب في المستقبل لاجل كونه اخلال بالواجب فهي توبة صحيحة وان كان خوفا من النار او من فوات الجنة فان كان هو الغاية لم يصح توبته والا لكان صحيحة ولهذا ان المسيئ لو اعتذر الى المظلوم لاجل اساءته بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره قال فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب اقول اختلف شيوخ المعتزلة هنا فذهب ابو هاشم الى ان الندم لا يصح من قبيح دون قبيح وذهب ابو علي الى جواز ذلك والمص استدل على مذهب ابي هاشم بانا قد بينا انه يجب ان يندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك لم يكن مقبولة على ما تقدم والقبح حاصل في الجميع فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائبا عنه لا لقبحه بل لامر يوجد في ذلك دون هذا واحتج ابو علي بانه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب والتالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطية انه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح في قبح عدم التوبة من بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب اخر واما بطلان التالي فبالاجماع اذ لا خلاف في صحة الصلوة من اخل بالصوم واجاب ابو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم في الاول دون الثاني فان من قال لا اكل الرمانة لحموضتها فانه لا يقدم على اكل كل حامض لاتحاد الجهة في المنع ولو اكل الرمانة لحموضتها لم يلزم ان يتناول كل رمانة حامضة فافترقا واليه اشار المص ولا يتم القياس على الواجب اى لا يتم قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه قال ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة اقول قد يصح التوبة من قبيح دون قبيح اذا اعتقد التائب في بعض القبائح حسنه وتاب عما يعتقده قبيحا فانه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندمه على القبيح لقبحه ولهذا اذا تاب الخالي عن الزنا فانه يقبل توبته وان كان اعتقاده قبيحا الا انه لا يعتقده كان فيصدق في حقه

وكذا المستحق والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه خاصة وان اشترك الداعي في

انه تاب عن القبيح لقبحه **قال** وكذا المستحق **اقول** اذا كان هناك فعلان احدهما عظيم القبح والآخر صغيره وهو مستحق بالنسبة اليه حتى لا يكون معتدا به ويكون وجوده بالنسبة الى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فانه يقبل توبته مثال ذلك ان الانسان اذا قتل ولد غيره وكسر له قلما ثم تاب واظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فانه يقبل توبته ولا يعتبر العقلاء بكسر القلم وان كان لا بد من ان يندم على جميع اساءته وكان كسر القلم حال قتل الولد لا يعد اساءة وكذا العوض **قال** والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم على البعض يبعث عليه خاصة وان اشترك الداعي في الندم على القبيح كما في الدواعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم بهذا تاول كلام امير المؤمنين عليه السلام واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة

اقول لما فرغ عن تقرير كلام ابي هاشم ذكر التحقيق في هذا وتقريره ان نقول الحق انه يجوز التوبة عن قبيح دون قبيح لان الافعال تقع بحسب الدواعي وينتفي بحسب الصوارف فاذا ترجح الداعي وقع الفعل اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يترجح فاعل القبائح ودواعيه الى الندم عن بعض القبائح دون بعض وان كانت القبائح مشتركة في الداعي الذي يدعو الى الندم عليها وذلك بان يقترن ببعض القبائح قرائن زائدة كعظم الذنب وكثرة الزواجر عنه او الشناعة عند العقلاء عند فعله ولا يقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها وهذا كما في دواعي الفعل فان الافعال الكثيرة قد يشترك في الدواعي ثم يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الافعال على بعض بان يترجح دواعيه الى ذلك الفعل بما يقترن به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعيا الى الندم ثم يقترن ببعض القبائح زيادة الدواعي الى الندم عليه فيترجح لاجلها الداعي الى الندم على ذلك البعض ولو اشتركت القبائح في قوة الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الآخر وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام امير المؤمنين علي وكلام اولاده كالرضا وغيره عليهم السلام حيث نقل عنهم نفي تصحيح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لانه لولا ذلك لزم خرق الاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الكافر اذا تاب عن كفره واسلم وهو مقيم على الكذب فاما ان يحكم باسلامه ويقبل توبته من الكفر اولا والثاني خرق الاجماع لاتفاق المسلمين على اجراء احكام المسلمين عليه والاول هو المطلوب وقد التزم ابو هاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته واسلامه لكن لا يمتنع اطلاق اسم الاسلام عليه

المسألة الثانية عشر في اقسام التوبة **قال** والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما وان كان

في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه مع التعذر والارشاد ان كان ضلالا وليس

في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه مع التعذر والارشاد ان كان ضلالا وليس ذلك
جزءا **اقول** التوبة اما ان يكون من ذنب يتعلق به تعالى خاصة او يتعلق به حق الآدمي و
الاول اما ان يكون من فعل قبيح كشرب الخمر والزنا والاخلال بواجب كترك الزكوة والصلوة فالاول
يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود اليه واما الثاني فيختلف احكامه بحسب القوانين
الشرعية فمنه ما لابد مع التوبة من فعله اداء كالزكوة ومنه ما يجب معه القضاء كالصلوة ومنه ما
يسقطان عنه كالعيدين وهذا الاخير يكفي فيه الندم والعزم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح واما
ما يتعلق به حق الآدمي فيجب فيه الخروج اليهم منه فان كان اخذ مال وجب رده على مالكه او على ورثته
ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه وكذا ان كان حد قذف وان كان قصاصا وجب الخروج
اليهم منه بان يسلم نفسه الى اولياء المقتول فاما ان يقتلوه او يعفوا عنه بالدية او بدونها وان كان
في بعض الاعضاء وجب تسليم نفسه ليقتص منه في ذلك العضو الى المستحق من المجني عليه او الورثة
وان كان اضلالا وجب ارشاد من اضله ورجوعه عما اعتقده بسببه من الباطل ان امكن ذلك و
اعلم ان هذه التوابع ليست اجزاء من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة ثم ان قام المكلف بالتبعات
كان ذلك اتماما للتوبة من جهة المعنى لان ترك التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تاب
منه بل يسقط العقاب ويكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستانفة يلزمه التوبة منها نعم
التائب اذا فعل التبعات بعد اظهار توبته كان ذلك دلالة على صدق الندم وان لم يقم
بها امكن جعله دلالة على عدم صحة الندم **قال** ويجب الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه **اقول**
المغتاب اما ان يكون قد بلغه اغتيابه اولا ويلزم على الفاعل للغيبة في الاول الاعتذار عنه اليه
لانه اوصل اليه ضررا من الغم فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وفي الثاني لا يلزمه الاعتذار
ولا الاستحلال منه لانه لم يفعل به الما وفي كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته
النهي والعزم على ترك المعاودة **قال** وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال **اقول**
ذهب قاضي القضاة الى ان التائب ان كان عالما بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل
واحد منها مفصلا وان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبة كذلك مجملا وان كان يعلم بعضها على
التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال
واستشكل المصنف ايجاب التفصيل مع الذكر لامكان الاجتزاء بالندم على كل قبيح وقع منه وان لم
يذكره مفصلا **قال** وفي وجوب التجديد ايضا اشكال **اقول** اذا تاب المكلف عن

ذلك جزء ويجب الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال وفي وجوب التجديد ايضا اشكال

معصية

وكذا المعلول مع العلّة ووجوب سقوط العقاب بها والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانّها قد يقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين التقدّم والتأخّر ولا الاختصاص ولا يقبل في الآخرة لانتفاء الشرط

معصية ثمّ ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة قال ابو علي نعم بناء على انّ المكلّف القادر بقدرة لا ينفكّ عن الضدّين امّا الفعل او الترك فبعد ذكر المعصية امّا ان يكون نادما عليها او مصرّا عليها والثاني قبيح فيجب الاوّل وقال ابو هاشم لا يجب لجواز خلوّ القادر بقدرة عليهما فجاز انّه اذا ذكرها لم يندم عليها ولا يشتهي اليها ولا يبتهج بها **قال** وكذا المعلول مع العلّة **اقول** اذا فعل المكلّف العلّة قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول وعلى العلّة او عليهما مثاله الرامي اذا رمى قبل الاصابة قال الشيوخ يجب الندم على الاصابة لانّها هي القبيح وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب قال قاضي القضاة يجب عليه ندمان احدهما على الرمي لانّه قبيح والثاني على كونه مولدا لقبيح ولا يجوز ان يندم على المعلول لانّ الندم على القبيح انّما هو لقبحه وقبل وجوده لا قبح **قال** ووجوب سقوط العقاب بها **اقول** المصنّف استشكل وجوب سقوط العقاب بها واعلم انّ الناس اتّفقوا على سقوط العقاب بالتوبة اختلفوا فقالت المعتزلة انّه يجب سقوط العقاب بها وقالت المرجئة انّ الله تعالى يتفضّل عليه باسقاط العقاب لا على جهة الوجوب احتجّت المعتزلة بوجهين الاوّل انّه لو لم يجب اسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي والتالي باطل اجماعا فالمقدّم مثله بيان الشرطيّة انّ التكليف انّما يحسن للتعريض للنفع وبوجوب العقاب قطعا لا يحصل الثواب وبغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق الى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون التكليف قبيحا الثاني انّ من اساء الى غيره واعتذر اليه بانواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة بالكلّيّة فانّ العقلاء يذمّون المظلوم اذا ذمّه بعد ذلك والجواب عن الاوّل انّه لا نمّ انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو او بزيادة الثواب سلّمنا لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لانّ عقاب الفاسق عندنا منقطع وعن الثاني بالمنع من قبح الذمّ سلّمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغائب امّا المرجئة فقد احتجّوا بانّه لو وجب سقوط العقاب لكان امّا لوجوب قبولها او لكثرة ثوابها والقسمان باطلان امّا الاوّل فلانّ من اساء الى غيره بانواع الاساءة واعظمها كقتل الاولاد ونهب الاموال ثمّ اعتذر اليه فانّه لا يجب قبول عذره واما الثاني فلما بيّنّا من ابطال التحابط **المسئلة الثالثة عشر في باقي المباحث** المتعلّقة بالتوبة **قال** والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانّها قد يقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين التقدّم والتأخّر ولا الاختصاص ولا يقبل في الآخرة لانتفاء الشرط **اقول**

اختلف الناس فيها فقال قوم ان التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على معنى انها لذاتها يؤثر في اسقاط العقاب بل على معنى انها اذا وقعت على شروطها والصفة التي بها تؤثر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زايد وقال آخرون انها تسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المصنف على الاول بوجوه الاول ان التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها الثاني انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدمها التوبة على المعصية وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصي اذا كفر او فسق اسقط عنه العقاب الثالث لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة عنه اولى من غيره لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض ثم ان المصنف اجاب عن حجة المخالف وتقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاسقطته في حال المعاينة وفي الدار الآخرة و الجواب انها انما تؤثر في الاسقاط اذا وقعت على وجهها وهي ان يقع ندما على القبيح لقبحه

المسئلة الرابعة عشر في عذاب القبر والميزان والصراط قال وعذاب القبر واقع للامكان وتواتر السمع بوقوعه **اقول** نقل عن ضرار انه انكر عذاب القبر والاجماع على خلافه وقد استدل المصنف بامكانه عقلا فانه لا استبعاد في ان يعجل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع معه التكليف كما في قطع يد السارق كما قال تعالى فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا وقال في قطاع الطريق ذلك لهم خزي في الدنيا وقال تعالى ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده وحكى تعالى في كتابه اهلاك الفرق الذين كذبوه واذا كان ممكنا والله تعالى قادر على كل ممكن وقد اخبر الله تعالى بوقوعه في قوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون فذكر الرجوع بعد حياتين وانما يكون باحياء ثالث وقال تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فذكر موتتين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر وذكر احيائين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر ولم يذكر الثالث لانه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا يتكلم وقيل انما اخبر عن الاحيائين الذين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة فاحدهما في الآخرة وهذا اعقب قوله بقوله فاعترفنا بذنوبنا وقال تعالى في حق آل فرعون النار يعرضون

بحث عذاب القبر

٣٠/ عليها

علیها غدوا وعشیا ویوم تقوم الساعة وهذا نص فی الباب **قال** وسایر السمعیات من المیزان والصراط والحساب وتطایر الکتب ممکنة دل السمع علی بوتها **اقول** احوال القیمة من المیزان والصراط والحساب وتطایر الکتب امور ممکنة وقد اخبر الله تعالی بوقوعها فیجب التصدیق بها لکن اختلفوا فی کیفیة المیزان فقال شیوخ المعتزلة انه یوضع میزان حقیقی له کفتان یوزن به ما یبین من حال المکلفین فی ذلک الوقت لاهل الموقف اما ان یوضع کتاب الطاعات فی کفة الخیر ویوضع کتاب المعاصی فی کفة الشر ویجعل رجحان احدهما دلیلا علی احد الحالتین او بنحو من ذلک لورود المیزان سمعا والاصل فی الکلام الحقیقة مع امکانها وقال عباد وجماعة من البصریین واخرون من البغدادیین المراد بالموازین العدل دون الحقیقة واما الصراط فقد قیل ان فی الاخرة طریقین احدهما فی الجنة یهدی الله تعالی اهل الجنة الیها والاخری الی النار یهدی الله تعالی اهل النار الیها کما قال تعالی فی اهل الجنة سیهدیهم ویصلح بالهم ویدخلهم الجنة عرفها لهم وقال فی اهل النار فاهدوهم الی صراط الجحیم وقیل ان هناک طریقا واحدا علی جهنم یکلف الجمیع المرور علیه ویکون ادق من الشعر واحد من السیف فاهل الجنة یمرون علیه لا یلحقهم خوف ولا غم والکفار یمرون علیه عقوبة لهم وزیادة فی خوفهم فاذا بلغ کل واحد الی مستقره من النار سقط من ذلک الصراط **قال** والسمع دل علی ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متاولة **اقول** اختلف الناس فی ان الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن ام لا فذهب جماعة الی الاول وهو قول ابی علی وذهب ابو هاشم والقاضی الی انهما غیر مخلوقتین احتج الاولون بقوله تعالی اعدت للمتقین اعدت للکافرین یا آدم اسکن انت وزوجک الجنة عندها جنة الماوی وجنة الماوی هی دار الثواب فدل علی انها مخلوقة الآن فی السماء احتج ابو هاشم بقوله تعالی کل شیئ هالک الا وجهه فلو کانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاکها والتالی باطل لقوله تعالی اکلها دایم والجواب دوام الاکل اشارة الی دوام المأکول بالنوع بمعنی دوام خلق امثاله واکل الجنة یعنی بالاکل الا انه تعالی یخلق مثلها والهلاک هو الخروج عن الانتفاع ولا ریب ان مع فناء المکلفین یخرج الجنة عن حد الانتفاع فیبقی هالکة بهذا المعنی

المسئلة الخامسة عشر فی الایمان والاحکام

قال والایمان التصدیق بالقلب واللسان ولا یکفی الاول لقوله تعالی وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم ونحوه ولا یکتفی الثانی لقوله

والسمع دل علی ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متاولة والایمان التصدیق بالقلب واللسان ولا یکفی الاول لقوله تعالی وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم ونحوه ولا یکتفی الثانی لقوله تعالی

بحث المیزان

بحث الصراط

بحث خلق الجنة والنار الآن

بحث الایمان والاسلام

قال لم تؤمنوا والكفر عدم الايمان اما مع الضد او بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان به والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه والامر بالمعروف واجب وكذا النهي عن المنكر وبالمندوب مندوب سمعا والا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمته تعالى

قال لم تؤمنوا **اقول** اختلف الناس في الايمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها والذي اختاره المص انه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معا ولا يكفي احدهما فيه اما التصديق القلبي فانه غير كاف لقوله تعالى واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فاثبت لهم المعرفة والكفر واما التصديق اللساني فانه غير كاف ايضا لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا شك ان اولئك الاعراب صدقوا بالسنتهم **قال** والكفر عدم الايمان اما مع الضد او بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان به والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر **اقول** الكفر في اللغة هو التغطية وفي العرف الشرعي هو عدم الايمان اما مع الضد بان يعتقد فساد ما هو شرط في الايمان او بدون الضد كالشاك الخالي من الاعتقاد الصحيح والباطل والفسق لغة الخروج مطلقا وفي الشرع عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر والنفاق في اللغة هو اظهار خلاف الباطن وفي الشرع اظهار الايمان واخفاء الكفر **قال** والفاسق مؤمن لوجود حده فيه **اقول** اختلف الناس ههنا فقالت المعتزلة ان الفاسق لا مؤمن ولا كافر واثبتوا منزلة بين المنزلتين وقال الحسن البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر نعمة وقالت الخوارج انه كافر والحق ما ذهب اليه المص وهو مذهب الامامية والمرجئة واصحاب الحديث وجماعة الاشعرية الى انه مؤمن والدليل عليه ان حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء النبي به موجود فيه فيكون مؤمنا

المسئلة السادسة عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال والامر بالمعروف واجب وكذا النهي عن المنكر وبالمندوب مندوب سمعا والا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمته تعالى **اقول** الامر بالمعروف هو القول الدال على الحمل على الطاعة او نفس الحمل على الطاعة او ارادة وقوعها من المامور والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي او القول المقتضي لذلك او كراهة وقوعها وانما قلنا ذلك للاجماع على انهما يجبان باليد واللسان او القلب والاخير يجب مط بخلاف الاولين فانهما مشروطان بما ياتي وهل يجبان سمعا وعقلا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انهما يجبان سمعا للقران والسنة والاجماع واخرون ذهبوا الى وجوبهما عقلا واستدل المص على ابطال الثاني بانهما لو وجبا عقلا لزم احد الامرين وهو اما خلاف الواقع او الاخلال بحكمته تعالى والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى

فان كل

فان كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجبا عليه تعالى لكان اما فاعلا لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعا لانه تعالى يحمل المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعا لانه تعالى يمنع المكلفين منه هذا خلاف ما هو الواقع في الخارج واما غير فاعل لهما فيكون مخلا بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى **قال** وشرطهما علم فاعليهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة **اقول** شرايط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلثة الاول ان يعرف الامر والناهي وجه الفعل فيعرف ان المعروف معروف وان المنكر منكر والا لامر بالمنكر ونهى عن المعروف والثاني تجويز التاثير فلو عرف ان امره ونهيه لا يؤثر لم يجب الثالث انتفاء المفسدة فلو عرف او غلب على ظنه حصول مفسدة له او لبعض اخوانه في امره ونهيه سقط وجوبهما دفعا للضرر فهذا ما حصل لنا من شرح هذا الكتاب ونحن نسال الله تعالى ان يجعله ذخرا لنا يوم المعاد وان يوفقنا للرشاد بمنه وكرمه والحمد لله وحده

تمت

الحمد لله الذي قد شرفني بطبع هذا الكتاب الجليل الجميل فالمسئول عن الله تعالى ان يكثر فيه رغبة للطالبين وان ينفعني واياهم به في الدنيا انه على كل شيء قدير وانا العبد المفتقر الى الله الغني الوفي المليء اقل ابناء العلماء الحاج شيخ علي المحلاتي الحايري

كتبه بيمناه الداثرة اقل الحاج ملا احمد علي ابن الحاج ملا ابو طالب خوشنويس في سادس عشر شهر محرم ١٣١١

موجوده در نزد اقای حاجی شیخ علی محلاتی حایری در بمبئی جیورکلی هرکس طالب و راغب باشد

کتب العربیه با کتابهای دیگر از مطبوعات مصر و ایران طلب نماید **کتب الفارسیه**

کتب العربیه	کتب الفارسیه
شرح تجرید علامه حلی ره	رساله ۳۰۵ مسئله از جناب میرزا سلمه الله
هدیة النملة الی مرجع الملة فی هفوات الشیخیة	دعوة الحسنی در ادعیه و اعمال ۲۴ ساعت روز
منتخب نجاة العباد فتاوی اقای حاجی میرزا حسین یحیی طهرانی	شفاء الصدور فی شرح زیارة العاشور
میزان المقادیر مرحوم مجلسی	مثنوی نان و سرکه
استبصار شیخ طوسی ره	قسطاس الاوزان فی تعیین النصاب باوزان البلدان
من لا یحضره الفقیه صدوق قمی ره	بدر مشعشع در حال ذریه موسی مبرقع
دیوان شریف الرضی جامع کتاب نهج البلاغه	مثنوی تنبیه الخواطر فی احوال المسافر
منتخب للشیخ فخر الدین طریحی	مثنوی نان و حلوای شیخ بهائی
لسان الصدق فی الرد علی النصاری	آب حیات در قوه باه
نفحات الاسرار فی علم الرمل	سراج المنیر در اخلاق
مهج الدعوات للسید ابن طاوس ره	زاد المتقین در طهارت و زکوة و خمس و حج
ارشاد القلوب للدیلمی ره	تاریخ خانواده کاسی در بلوای هند
منیة المرید فی اداب المفید و المستفید	کلمه طیبه در اخبار و احادیث و حکایات صادقه
تخمیس قصیده ملا کاظم ازری ره	سرمایه ایمان از ملا عبد الرزاق لاهیجی
تقویم المحسنین و احسن التقویم	حذوات میر داماد
مصباح فی علم المفتاح للمجلسی	منهج الیقین در احادیث از فاضل گلستانه
جواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه	کلمات مکنونه ملا محسن فیض ره
مشارق الانوار شیخ رجب برسی حلی ره	خمسه نظامی
قامع اهل الباطل علی من غرامو بالاحسن	دیوان شمس مغربی
شرح دیوان امرء القیس	دیوان مشتاقعلی شاه کرمانی
لواء الحمد در کیفیت و وقایع حجة الوداع	مخزن الدرر
دیوان امیر المؤمنین علی مرتب بترتیب حروف تهجی	قصص العلماء
	جلد ۲ از کتاب ناسخ التواریخ شرح حالات سید الشهداء

۲۴۲

3185